



الأثر العربي في الفكر اليهودي

الدكتور

أبراهيم موسى هنداوي

الناشر

مكتبة الانجاء المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

مطبعة الشبيشي بالازهر بمصر

الأثر العربي في الفكر اليهودي

للدكتور

إبراهيم موسى هنداوي

الناشر

مكتبة الانجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

مطبعة الشكشي بالآزهر بمصر

مقدمة

عاش اليهود فترة من الزمن دون أن يكون لهم من التراث الفكري إلا التوراة والتلمود : آداب حولهما من جدل ومناقشات وشروح وتفسيرات . وتشنت اليهود في أنحاء العالم على أثر الاضطهادات التي توالى عليهم : وأصاب الفكر اليهودي ما أصاب اليهود من انحطاط وأهملت اللغة العبرية ، ولم يكن هناك إنتاج فكري لليهود يستوعب النظر .

ثم لما جاء الإسلام وانتشر ، نال اليهود عطف المسلمين ورعايتهم ونظرة ولاء إليهم في أول الأمر — نظرتهم إلى الصديق فلم يضطهدوهم كما اضطهدهم الرومان في الشرق وكما اضطهدهم القوط في أسبانيا . فقد ترك المسلمون اليهود يعبدون في معابدهم ويتبعون دينهم وعقيدتهم ، وكان لهم حق الاحتفاظ بشرائعهم وقضائهم بشرط أن يدفعوا الجزية ، ولم ير الإسلام بأساً من أن يستقبل اليهود إلى جانب المسلمين في مجتمع واحد يسوى بينهم في الحقوق والواجبات ، ولم ير كذلك بأساً من أن تقوم الكنائس والبيع إلى جانب المساجد .

ولما انتشرت الثقافة العربية بانتشار الإسلام انتعش الفكر اليهودي من جديد .

وكانت قرطبة عاصمة الخلافة الأموية في أسبانيا حافلة بالعلماء والفلاسفة والأدباء من المسلمين ، وتلقت جموع كثيرة من اليهود العلم في المعاهد والجامعات الإسلامية إلى جانب المسلمين حتى نبغ منهم رجال في الفلسفة والعلم والطب والشعر ويؤيد هذا ما يذكره المؤرخون من اليهود وغيرهم فيقول « شاهين مكاربوس ، في كتابه « تاريخ الأمة الإسرائيلية ص ٨٩ » ' .

« بالرغم من بعض الاضطهادات التي لاقاها اليهود فإنه يمكن أن يقال بالإجمال إن المسلمين عاملوا اليهود بالحسنى وأنهم كانوا ناعمي البال برعاية الخلفاء ، ولم يلق اليهود في أوروبا وغيرها من حسن المعاملة ما لقيه من المسلمين وخاصة

في أسبانيا ، فإن الفاتحين أحسنوا إليهم وأكرمهم وعاملوهم بالمعروف ، وتساوى
الغريقان في طلب العلم والرغبة في التقدم حتى بات يهود أسبانيا أنعم بالآ وأحسن
حالا من إخوانهم في أوربا ، .

ويقول « بروكلان » في كتابه « الإمبراطورية الإسلامية ص ١٧٨ » .
« إن اليهود شاركوا المسلمين في أسبانيا في حياتهم الثقافية مشاركة فعالة » .
وكذلك يشير إلى هذا « واكسمان » في كتابه « تاريخ الأدب اليهودي ج ١
ص ١٥٥ » ، فيقول « كانت الممالك الإسلامية وخاصة أسبانيا مركزاً هاماً للثقافة
العربية ، وكان لهذه الثقافة أثر هام على الحياة الفكرية لليهود » .

ويقول Trend في مقدمة كتاب Legacy of Israel « ونحن مدينون
بما للغة العربية علينا من فضل كبير في دراسة التوراة فإن هذه اللغة لم تسكد تصبح
لغة رسمية حتى أدرك اليهود صلها الوثيق باللغة العبرية ، وقد أخذ اليهود يقلدون
العرب في إبان القرنين الثالث والرابع الهجري ويخضعون لغتهم لقواعد
النحو العربي » .

وهذا نشط الفكر اليهودي وتأثر - إلى حد كبير - بالفكر العربي
الذي كان عاملاً فعالاً في اليهود وحفزهم إلى التفكير والانتاج واتخذوا منه مثلاً
يحتذونه في جميع نواحي الفكر المختلفة . في الدراسات اللغوية وفي الدراسات
الأدبية وفي الفلسفة والعلوم كما سيتضح كل ذلك من فصول هذا الكتاب الذي
قمت فيه ببحث هذه الموضوعات .

والله الموفق والمعين ؟

المؤلف

ديسمبر ١٩٦٣ م

الفصل الأول

النحو العبرى

نشأته - تطوره - تأثيره بالنحو العربى

نشأة النحو العبرى

بقيت اللغة العبرية زمناً طويلاً دون أن تجد من علماء اليهود عناية لوضع قواعد خاصة تساعد على فهم اللغة وضبطها . لأن اللغة العبرية كانت قد ضعفت واصبحت وأتى عليها حين من الدهر لم تكن شيئاً مذكوراً حوالى ٢٠٠ ق م وقبل أن يبدأ وضع القواعد العبرية ويسير فى طريق منظم كانت هناك محاولات ابتدائية متفرقة .

فاللغة العبرية مضمنة فى الكتاب المقدس وأى عمل يتعلق بتسكين هذه اللغة ونشأتها يجب أن يبدأ مع هذا الكتاب المقدس نفسه ومن هنا بدأت دراسة اللغة العبرية وقواعدها مع دراسة الكتاب المقدس وشرحه وسارت معها جنباً إلى جنب .

وقد كان الكتاب المقدس محور الحياة اليهودية فى الأزمنة المختلفة وكانت صيانة نصه والاحتفاظ بقراءته صحيحة وتقسيات فصوله موضع اهتمام بعض العلماء الذين تخصصوا فى هذه الناحية وقد عرف هؤلاء العلماء باسم (سوفريم) أى الكتاب الذين كتبوا أسفار الكتاب المقدس أو بعبارة أخرى رواة العهد القديم منذ العصور الأولى ولكى يقرأ الكتاب المقدس قراءة صحيحة كان لا بد من إيجاد مقاييس لهذه القراءة .

ومن هنا نشأ نظام الحركات والنبرات وعلامات التنقيط وقد قام بهذا العمل العظيم مدارس العلماء الذين عرفوا باسم رجال الماسورة وعرف عملهم باسم الماسورة . فليست الماسورة في الحقيقة عمل جيل واحد أو مدرسة واحدة بل هي مقاييس وقوانين لهذا العمل العظيم الذي استمر أجيالا .

وقد نشأ نظام الحركات تدريجيا ففي أول الأمر اخترع العلماء نبرات وعلامات للتنقيط كانت ضرورية لتوضيح الفواصل . ومع علامات التنقيط البسيطة استعمل العلماء علامات أخرى للقراءة مثل نقط فوق الحروف أو تحتها ونقط داخل الحروف لتوضيح تضعيف حروف خاصة وهذه - بالطبع - قد سبقت نظام الحركة الأكثر تعقيدا .

وقد تم نظام الحركات في القرن السابع الميلادي حيث بدأ تأثير اللغة العربية وكان هناك نظامان للحركات أحدهما هو النظام البابلي والآخر هو النظام الفيلسطيني أو الطبري . والنظام البابلي هو الشائع والمستعمل الآن . بعد ذلك كانت هناك محاولات قام بها بعض العلماء في محيط قواعد اللغة العبرية وأول محاولة قام بها عالم يسمى « هارون بن هشير » الذي ألف كتاباً في النبرات وكان يشتمل على بعض المسائل النحوية . فقد تكلم فيه عن الحركات وأقسام الكلام إلى أسماء وأفعال وضمائر وصفات . وتحدث عن الصدر والعجز من حروف الأصول (١) .

وكان هارون بن هشير متأثراً بالنجاحة العرب في هذه الناحية . فان الثقافة العربية التي كانت قد ازدهرت في كل فروع العلوم في الشرق من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الميلادي قد أثرت تأثيراً عظيماً في اليهود وأدى هذا التأثير بدوره إلى إيجاد نشاط مشابه في دراساتهم وشمل هذا النحو العبري .

ويذكر مونت (MUNK) (٢) بأن الخلاف بين طائفتي القرائين والربانيين

(١) Waxman — A History of Jewish Literature I—p. 104

(٢) راجع مجلة Journal Asiatique سنة ١٨٥٠ م ص ٣٠١

دفع القرائين إلى ضبط اللغة وشروحها وكان هذا دافعاً إلى نشأة النحو عند القرائين قبل سعديا بن يوسف الفيومي .

وعلى هذا فقد بدأ القراءون يحللون عبارات الكتاب المقدس تحليلاً عقلياً وفي ثانياً هذا التحليل بحثوا في اللغة وقواعدها إذ أن ذلك البحث كان ضرورياً ليجازوا به الربانيين وكانت شروحهم تحتوي على كثير من الملاحظات النحوية .

وأهم هؤلاء الشراح وأشهرهم د سهل بن مصاح ، و د يشوع بن يهودا ، و د يافث بن علي ، وكان هؤلاء الثلاثة معاصرين لسعديا الفيومي كما كانت لهم دراسات متصلة باللغة والنحو . من ذلك أن يافث بن علي كتب بعض الموضوعات التي تلقى ضوءاً على حالة النحو العبري في القرن العاشر عند اليهود في الشرق . فذكر عند شرحه للآية الثالثة من المزمور السادس الأصول في بعض الكلمات والزيادة فيها كما ذكر أن ترادف الأحرف في الأسماء والأفعال على ثلاثة أضرب .

١ - منها ما يزيد حرفاً واحداً .

٢ - ومنها ما يكون جوهر الكلمة حرفين فيضعفهما .

٣ - ومنها ما يكون جوهر الكلمة ثلاثة أحرف فيضعف الاثنين الآخرين ويترك الأول .

من هذه الأمثلة نرى أنه كانت هناك بعض المحاولات التي قام بها العلماء اليهود في الشرق لوضع بعض الأسس العامة في قواعد اللغة العبرية ولكن هذه المحاولات لم تكن سوى فكرة غامضة عن أصول الكلمات وتصريف الأفعال .

ولسكنها من ناحية أخرى تثبت لنا أن النحاة العبريين في القرن العاشر الميلادي لم يكونوا الأوائل الذين حاولوا إيجاد هذه القواعد ، وأن بحثاً قبلهم قد عملت في بعض موضوعات النحو العبري . ولسكن الشيء الذي كان لا يزال ينقص نقصاً كبيراً في هذه الناحية إنما هو وضع طريقة واضحة لأصول الكلمات العبرية وتصريف الأفعال .

وقد ذكرت دائرة المعارف اليهودية في المجلد السادس صفحة ٦٧ بأن اليهود

لم يبقَ لفوا كتباً علمية في قواعد لغتهم إلا بعد تملذهم للعرب ، وبعد أن نشأوا في مهد الثقافة العربية نشأ: مكتسبهم من فهم العلوم العربية على اختلاف أنواعها (١) ، عند ذلك بدأ اليهود يتجهون نحو وضع قواعد للغتهم متبعين في ذلك الطرق التي اتبعها علماء النحو العربي وكان للغة العربية تأثير في تقدم النحو العبري .

أما منشئ النحو العبري فهو سعديا بن يوسف الفيومي ، ولذلك يسمونه أباً النحو العبري . وقد ولد يوسف في مصر عام ٨٩٢ م وذهب إلى فلسطين وبابل وكان رئيساً لجامعة « سورا » على نهر الفرات ومات عام ٩٤٢ م .

وكان عمله في محيط اللغة « معجم عبري » في جزأين رتب في الأول الكلمات ترتيباً أبجدياً بالنسبة لأوائها ورتب في الثاني الكلمات بالنسبة لحروفها النهائية كذلك ألف كتاباً آخر في اثني عشر جزءاً سماه « كتاب اللغة » كتبه باللغة العربية ويعتبر أول مؤلف منظم في قواعد اللغة العبرية عالج فيه الأبجدية العبرية وخواص حروف الحلق وإبدال الحروف وادغامها وتصريف الأفعال والأسماء (٢)

وقد انتهت الدراسات اللغوية والنحوية للغة العبرية في الشرق بهذه المؤلفات التي ألفها سعديا الفيومي .

تطور النحو العبري

نتج عن اضطهاد اليهود في الشرق أن قضى على المدارس العبرية ورحل كثير من علماء العبرية إلى شمال أفريقيا وأسبانيا فوجدوا هناك صدى رحيباً ونمت هناك الحركة الفكرية من جديد . وفي الفترة ما بين القرن التاسع والقرن الحادي عشر الميلادي نجد نهضة لغوية في شمال أفريقيا وأسبانيا قام بها كثير من نحاة العبرية كما صارت أسبانيا مركزاً للدراسات اليهودية .

Jewish Encyclopedia VI p. 67

(١)

(٢) (تاريخ الأدب اليهودي) Waxman ص ١٦٨

ففى شمال أفريقية نشأ أحد النحاة واللغويين الأوائل وهو « يهودا بن قريش » عام ٩٠٠ م وكان عمله منصباً على فقه اللغة المقارن . فقد وجه اهتمامه إلى مقارنة العبرية بالآرامية والعربية . وكان الحافز له على هذه الدراسات اثبات القرابة بين هذه اللغات .

وكان يهودا بن قريش بعمله هذا أول باحث فى ناحية فقه اللغة المقارن وألف كتاباً سماه كتاب « الصلات » يقصد بذلك الصلات بين اللغات وهو مقسم إلى ثلاثة أجزاء يحتوى الأولان على قوائم للكلمات العبرية التى لها صلات أو قرابات بالآرامية بينما يخص الجزء الثالث للكلمات العبرية التى لها صلات بالعربية .

ومن العلماء اللغويين المعاصرين ليهودا بن قريش فى شمال أفريقية « دوناش ابن تميم » أو كما يسمى بالعربية « عدى بن تميم » وقد ألف كتاباً خليطاً من العبرية والعربية يعرض فيه للصلة بين العربية والعبرية ويحصى كل الكلمات العربية الفصحى التى توجد فى اللغة العبرية وكان غرضه من هذا اثبات القرابة بين اللغتين .

وقد اتخذ هؤلاء العلماء فى دراستهم المقارنة بين اللغات أساليب ثلاثة :

١ — لاحظوا تشابهاً مطرداً فى الأصوال بين العربية والعبرية وهذه الملاحظات دفعتهم إلى البحث فى قرابة هذه اللغات والصلة بينها .

وهذا وجههم إلى :

٢ — الخطوة الثانية فشملت دراساتهم الصيغ والمفردات .

٣ — وأخيراً استغلوا معرفتهم للعربية والآرامية فى شرح ما غمض عليهم من الكلمات العبرية .

أما فى أسبانيا الإسلامية فقد ازدهرت الدراسات النحوية واللغوية ووصلت إلى مرحلة النضوج وخاصة فى قرطبة حيث ظهر فيها كثير من علماء العبرية ونحاتها وقد احتفظت قرطبة بهذه المكانة وقتاً طويلاً بينما نجد المراكز الثقافية اليهودية الأخرى قد انحطت بسرعة .

وأول عالم لغوى نحوى ظهر فى هذه الناحية فى أسبانيا هو :

د مناحم بن سروق ، (٩١٠ - ٩٦٠ م) الذى اتصل بمسداى بن شبروط وزير الخليفة عبدالرحمن الناصر فى قرطبة وصار سكرتيراً له .

وفى تلك الفترة التى تمتع فيها مناحم بمعطف حسداى وتشجيعه أنتج إنتاجه الفكرى الذى هيا له مكاناً رفيعاً فى تاريخ الفكر اليهودى وكان عمل مناحم فى الناحية اللغوية هو وضع معجم عبرى يسمى « محبرت » أى السكراسة . ويعتبر هذا المعجم أول عمل لغوى فى العبرية شمل الناحية اللغوية الكاملة للكتاب المقدس . فلم تكن المحاولات السابقة كاملة دقيقة البحث .

والكتاب مقدم بمقدمة طويلة عن النحو العبرى وطريقته فى التأليف هى طريقة نحاة الشرق .

وقد قسم مناحم فى كتابه الألفبائية إلى طبقتين :
الأولى تشمل الحروف التى تستعمل كحروف أصلية وزيادات فى الصدر والعجز .

والثانية للتمييز بين الأصول وبين الحروف الزائدة .

كما أنه اهتم بنظرية اشتقاق الأسماء من الأفعال ووضحها .

وقد ذكرت دائرة المعارف اليهودية المجلد السادس صفحة ٦٩ بأن لكتاب مناحم أهمية فقد كتب بالعبرية وكان له تأثير عظيم لأنه الكتاب الوحيد الذى كان سهل الوصول إلى علماء فرنسا وألمانيا اليهود فكان سبباً فى قيام دراسة مستفيضة هناك فى الناحية اللغوية ولأن مناحم كان أول من استعمل العبرية فى معالجة علم اللغة العبرية وكان دوناش معاصره يستعمل العربية فى تأليفه .

وهناك معاصر لمناحم عاش فى تلك الفترة هو دوناش بن إبرط ٩٢٠ - ٩٧٠ م ألف كتاباً سماه « اجابات » تعرض فيه لنقد كتاب مناحم ورد فيه عليه وهو كتاب عظيم الأهمية لأنه مكتوب بأسلوب شعري ولأنه من هذه الناحية يعتبر أول شعر لغوى نحوى فى الأدب العبرى وهو بهذا يشبه ألفية ابن مالك . ويعتبر دوناش أيضاً أول من أدخل نظام القافية فى الشعر العبرى (١)

(١) (دائرة المعارف اليهودية) مجلد ٦ ، ٧

كذلك يعتبر دوناش أول من ميز بين الأفعال المتعدية وغير المتعدية وأول من سمى حروف الاصول بأسماء حروف كلمة (فعل) كما قسم صيغ الفعل إلى شديدة وضعيفة ، ووضع أقسام الكلمة الثلاثة . الإسم والفعل وكلمات أخرى تشمل ظروفًا وحروف جر (١) .

وعمل دوناش هذا يرينا أن النحو العبري قد وصل في أسبانيا الإسلامية إلى مرتبة قريبة من الكمال وقد شغل دوناش مكانة رفيعة في تاريخ النحو العبري . وكان لكل من مناحم ودوناش تلاميذ وكل فريق يناصر أستاذه ويدافع عنه في أسلوب جدلي على كان له أثر كبير في تقدم دراسة النحو واللغة وتسكرونت لكل منهما مدرسة وكانت المجادلات بين تلاميذ كل منهما مستمرة .

ومن تلاميذ مناحم د اسحاق بن جيكا نيلا ، و د يهودا حيوج ، وقد اشترك في الرد على دوناش ونقده في كتاب يسمى د رد على الرد ، وهذا الكتاب مقدم بمقدمة شعرية وخصص قسم منه لنقد دوناش وتأييد أقوال مناحم وحججه .

وهذا العمل قد خدم اللغة والنحو العبري في شرح النظريات النحوية العبرية وبالرغم من أن هذه المقالات الجدلية توضح وجهات نظر جماعات وأفراد فانها لم تنتج مادة جديدة زيادة على ما وصل اليه مناحم ودوناش .

ومن تلاميذ دوناش نجد يهودا شيشيت الذي كتب رداً على الرد باسم تلاميذ رد فيه على تلاميذ مناحم في أسلوب هجائي شعري .

ازدهار النحو العبري ونأثره بالنحو العربي

تبدأ هذه المرحلة بظهور العالم النحوي د يهودا حيوج ، أما د يهودا حيوج ، أشهر تلاميذ مناحم فهو عالم آخر نال شهرة في هذه الناحية في نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادى عشر الميلادى وقد عاش في قرطبة وكان له تلاميذ كثيرون امن بينهم د صمويل بن نجولا ، و د مروان ابن جناح ، .

(١) تاريخ الأدب اليهودى ص ١٧٠ Waxman

وكان حيوج مشهوراً بين النحاة العبريين المتأخرين بأنه مؤسس الدراسات العلمية للنحو العبرى ويسمونه أبا النحاة .

وقد ظهر حيوج في الوقت الذى ازدهرت فيه الثقافة العربية في أسبانيا الإسلامية فتأثر حيوج بذلك ويؤيد هذا ما يقوله « مونك » (١).

وكان في أسبانيا أن تعمقت دراسات اللغة العربية ودراسات النحو العبرى ومن هذه الدراسات العميقة في اللغة والنحو قد اهتمت اليهود إلى معرفة كاملة بقواعد اللغة العربية .

ويستشهد « مونك » بما يؤيد رأيه في هذا بنص ذكره لموسى بن عزرا هو : « ولما استفتحت العرب جزيرة الأندلس تفهمت جاليتها بها بعد مدة أغراضهم ولقنت بعد لآى لسانهم وبرعت في لغتهم وتقطعت لدقة مرامهم وتمرت في حقيقة تصاريقهم وأشرفت على ضروب أشعارهم حتى كشف الله لهم من سِر اللغة العبرانية ونحوها واللين والانقلاب والحركة والسكون والبسند والإدغام وغير ذلك من الوجوه النحوية مما قام عليه برهان الحق وعنده سلطان الصدق على يدى أبى زكريا يحيى بن داود حيوج » .

وقد وضع « حيوج » نهاية لكل فوضى علمية تتعلق بالنحو العبرى وأوجد قوانين جديدة في أصول الكلمات وفي الانقلاب والابدال ، وفصل الصيغ النحوية بعضها عن بعض وخلق بهذه الطريقة نحواً علمياً منظماً لمعظم أجزاء اللغة العبرية الهامة وبهذا صار حيوج مبدع علم النحو العبرى المنظم ، وسار على نهجه تلاميذه وتابعوه من بعده في أسبانيا في القرن الحادى عشر ، وكتب مؤلفاته باللغة العربية واستمر النحو العبرى يكتب بتلك اللغة في أسبانيا ، وظهر تأثير النحو العبرى واضحاً جلياً من حيث الاصطلاحات النحوية الفنية التى استعملت في النحو العبرى (١).

(١) (مجلة جورنال أسيانيك عام ١٨٥٠ ص ٢٨ و ٢٩) .

(١) (دأرة المعارف اليهودية) مجلد ٦ ص ٦٩ .

وأهم مؤلفات د حيوج ، هي :

١ - كتاب عن الحروف اللينة ، والأفعال التي تدخل فيها هذه الحروف فتكون من أصولها ، ويتكلم فيه عن الحروف الصائتة والحروف الصامتة ، والحروف الضعيفة .

٢ - كتاب الأفعال ذوات المثلين .

٣ - كتاب التنقيط يعالج فيه نظام التنقيط وتغيير حروف العلة ونظام النبرات ويشرح الشفا والداجش .

وهذه الكتب كلها قد ألفها حيوج باللغة العربية وموجودة في مكتبة اكسفورد وقد ترجمها إلى اللغة العبرية د موسى جيكانيل ، في آخر القرن الحادى عشر الميلادى ، ثم ترجمها مرة أخرى د موسى بن عزرا .

ويتبين لنا من الموضوعات التي عالجها د حيوج ، في كتبه مقدار ما أحدثته من تأثير وتقدم في علم النحو العبرى ، ومن أجل هذا اعتقد النحاة المتأخرون أن نشأة النحو العبرى الحقيقى كانت على يدى حيوج ويؤيد هذا النص الذى يذكره د مونك ، ويمين فيه فاضل حيوج وقد نقله من مقدمة كتاب اسمه د المرشد الكافى ، وهو معجم تلودى لمؤلفه د تنحوم الأورشليمى ، ويقول فيه :

« وهكذا كان اللغويون المتقدمون يعتقدون جميعهم الأفعال الثنائية والأفعال الفردية إلى أن ظهر أبو زكريا حيوج وأقام الدلائل والبراهين على أنه لا يوجد فعل أقل من ثلاثة أحرف ، وبين سر الحروف اللينة والحروف المنسجمة والحروف المنعقدة فثبت الحق وبطل ما كان سواه ثم جاء من بعده الشيخ المعظم أبو الوليد مروان بن جناح فزاد ذلك بياناً ووضوحاً . »

أما مروان ابن جناح الذى جاء بعد حيوج والذى يعتبر أعظم علماء النحو العبرى وأشهرهم فسأفرد له قسماً خاصاً في نهاية هذا الفصل .

وقد أحدثت مؤلفات حيوج وابن جناح من بعده نهضة لغوية في دراسة اللغة والنحو العبرى . واستمر عدد من العلماء الذين جاءوا من بعدهم في الدراسة

والبحث ومن أشهر هؤلاء العلماء :

« صمويل بن نجدلا » (٩٩٣ - ١٠٥٥ م) كان تلميذ حيوج وكتب مقالات جدلية بالاشتراك مع أنصاره وألف كتاباً في النحو يتكون من عشرين جزءاً أسماه (كتاب الاستخفاء) ويعالج فيه علم اللغة .

ولكن فضل صمويل بن نجدلا يرجع إلى تشجيعه لدراسة النحو فقد وجه عناية خاصة لهذه الدراسة بفضل مركزه الذي كان يتمتع به كرئيس لليهود في أسبانيا . فجمع كثيراً من علماء اللغة والنحو وحوله وشجعهم على البحث والدرس ومن هؤلاء العلماء الذين اهتموا بهذه الدراسة :

« سليمان بن جبيرول » (١٠٢٣ - ١٠٧٠ م) ألف هذا العالم كتاباً في النحو العبري نظفه بالشعر ويعتبر مختصراً للنحو وهو بعمله هذا يشبه ابن مالك في ألفيته . وذلك لأنه كان شاعراً مشهوراً أيضاً .

وبعد هذا نجد شاعراً عظيماً ومفكراً كبيراً هو :

« يهودا الليفي » وقد خصص جزءاً من كتابه المشهور كوزاري (١٢٦٩) لعلم الصوت وبنية النحو العبري .

ومن منتصف القرن الحادي عشر إلى النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي نجد عدداً من العلماء اللغويين الذين استعمروا في الطريق التي رسمها لهم حيوج وابن جناح . وقد عالجوا أجزاء من النحو العبري في مؤلفات مستقلة منهم :

« موسى بن جيكا تيلا » الذي نشأ في قرطبة وتركها إلى سرقسطة أثر الاضطرابات الأهلية . وقد ترجم كتب حيوج إلى اللغة العبرية كما ألف كتاباً على الجنس في العبرية بعنوان (المذكر والمؤنث) .

وهناك معاصر لموسى جيكا تيلا هو (يهودا بن بلعام) ولد في طليطلة واستوطن اشبيلية وتوفي عام ١١٠٠ م وكتب عدداً من المقالات في النحو واللغة بعنوان « ما تشابه لفظه واختلاف معناه » و « كتاب الحروف » و « كتاب

عن الأفعال ، وكتاب في الحركات والنبرات يعرف باسم « المرشد لقراء الكتاب المقدس » .

وما يسترعى النظر أن هذه الكتب جميعها كتبت باللغة العربية .

ومن النحويين أيضاً الذين ظهروا في هذه الفترة :

« اسحاق بن يشوس الطليطلي » ألف كتاباً في التصاريف « وداود بن هاجر » من غرناطة ألف كتاباً في الحركات و « ليفي بن التبان » من سرقسطة ألف كتاباً نحوياً بعنوان (المفتاح) و « ابن بارون » قد حقق العلاقة النحوية بين العربية والعبرية في كتابه المسمى (كتاب الموازنة) وهو يبين العلاقة بين اللغتين . (١)

وهكذا استمرت الحركة اللغوية واستمر النشاط في الدراسات النحوية ولما كانت المؤلفات النحوية واللغوية في اللغة العبرية لعلما اليهود في أسبانيا قد كتبت معظمها باللغة العربية فانها لم تؤثر التأثير المطلوب في الممالك الأخرى التي لا تعرف اللغة العربية . ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى التفسير في ترجمة هذه المؤلفات إلى اللغات الأخرى وخاصة إلى اللغة العبرية .

وإلى جانب هذا فقد ظهر مؤلفون من اليهود يؤلفون بالعربية وبهذا انتشرت مؤلفات اللغويين والنحاة من اليهود وجاوزت أسبانيا إلى فرنسا وإيطاليا وألمانيا وترجمت إلى العبرية معظم كتب النحو العبري التي ألقت باللغة العربية .

ومن كان لهم الفضل في نقل هذا التراث الفكري اليهودي :

« ابراهيم بن عزرا » الذي نشأ في طليطلة (١٠٩٣ - ١١٦٧ م) وكان منذ حداثة متعطشاً إلى العلم فأخذ يتجول في البلاد وبذلك كان الواسطة بين أسبانيا والممالك الأخرى في نقل المعرفة ، واستقر مدة من الزمن في روما وهناك بدأ نشاطه الفكري في التفسير والنحو والشعر . ويعتبر ابراهيم بن عزرا أول من نقل المعارف النحوية التي نضجت في أسبانيا إلى ممالك أوروبا الأخرى إيطاليا وفرنسا وإنجلترا .

(١) (دائرة المعارف اليهودية) مجلد ٦ ص ١٧٥

ومن أهم كتبه التي ألفها في النحو العبري .

١ - «كتاب الموازنة» وقد اهتم فيه بشرح الاصطلاحات النحوية ويعتبر مقدمة لدراسة النحو العبري .

٢ - «كتاب في أصول النحو» وقد بين فيه الوضع الكامل لقواعد النحو العبري .

٣ - «كتاب التوضيح» في اللغة العبرية .

٤ - «كتاب اللغة الفصحى» وقد بحث فيه مسائل معينة في النحو . ولهذا الكتاب أهمية خاصة لأنه بحث فيه علاقة اللغة العبرية بالعربية والآرامية (١) وهذه الكتب التي ألفها ابراهام بن عزرا في اللغة والنحو العبري تعطينا فكرة واضحة عما وصلت إليه الدراسات اللغوية والنحوية في أسبانيا الإسلامية كما تعطينا الشكل الكامل الصحيح للنحو العبري بطريقة مفصلة ومضبوطة . كما أنه قد كتب مؤلفاته باللغة العبرية ولو أنها اعتمدت إلى حد كبير على مصادره التي كتبت باللغة العربية ولكن مؤلفاته مع هذا كانت تحمل طابعه العقلي الخاص (٢) .

وكانت مؤلفات ابراهام بن عزرا قد تضمنت ثمار تلك المجهودات العقلية التي بذلها علماء اليهود النحاة واللغويون في أسبانيا واستطاع ابراهام بعمله هذا أن يجعل هذه المؤلفات سهلة الوصول قريبة المنال إلى يهود أوروبا الغربية .

ولقد أحدث اهتمامه بهذه الناحية أن نهض تلاميذه له يحملون حذوه منهم :
«سليمان بن برحون» الذي رحل من أسبانيا واستقر في سالرنو وهناك ألف معجما في اللغة العبرية وسماه «الكراسة» وقد استعار هذا الاسم من معجم مناحم وسار فيه على نهج كتاب الأصول لاروا بن جناح وزوده باضافات من كتاب حيوج مع اضافة بمجوده الخاص (٣) .

(١) راجع (تاريخ الأدب اليهودي) لوكسمان ج ١ ص ١٧٦ .

(٢) راجع (دائرة المعارف اليهودية) مجلد ٦ ص ٧٠ .

(٣) راجع (تاريخ الأدب اليهودي) لوكسمان ج ١ ص ١٧٧ .

كانت الاضطهادات والمحن التي نزلت باليهود أيام دولتي المرابطين والموحدين نتيجة للتعصب الديني سبباً في تفرق هؤلاء اليهود ونشبتهم في الممالك المختلفة فأدى هذا إلى قيام مراكز جديدة للفكر اليهودي . وأخذ كثير من العلماء اليهود يزحون إلى تلك الممالك وهناك بدأوا نشاطهم العلمي من جديد .

ومن هؤلاء العلماء النازحين من أسبانيا أفراد أسرتي « قحى » و « تبون » الذين استقروا في فرنسا وكان لهم الفضل في تعريف أوروبا بمجموعات علماء اليهود في أسبانيا كما كان لهم الفضل في نقل التراث الفكري الاسلامي إلى أوروبا ، فان هؤلاء العلماء كانوا يتقنون معرفة اللغة العربية ويفهمون أسرارها وهم في الوقت نفسه شغول في اللغة العبرية فنقلوا إلى اخوانهم كنوز الفكر في المؤلفات العربية سواء كانت يهودية أو اسلامية .

ويلاحظ أنه بانتقال هؤلاء العلماء قد انتقل مركز الفكر اليهودي من أسبانيا إلى فرنسا . وقد شاهد القرن الثاني عشر نهضة ذلك المركز الجديد ، وفضلاً عن الترجمة التي قام بها أفراد أسرتي قحى وتبون إلى اللغة العبرية فقد كان لهم نشاط فكري في التأليف في اللغة والنحو العبري وفقه اللغة المقارن مما أفاد العبرية والعربية والدراسات المقارنة في اللغويات بوجه عام . ثم انتشرت بعد ذلك دراسة النحو العبري على مر العصور وكثر العلماء الذين أخذوا يهتمون بالتأليف في النحو العبري معتمدين في ذلك على الأصول الأولى التي تركها لهم العلماء الأوائل أمثال مروان بن جراح . ونجد الآن اهتماماً بالغاً في عصرنا هذا بدراسة اللغة العبرية ونحوها في ألمانيا وفي فرنسا وفي إنجلترا وأمريكا وبخاصة من علماء اليهود المقيمين في تلك البلاد وكذلك في فلسطين المحتلة منذ أن احتلها اليهود . ونجد التأليف في هذا بلغات مختلفة هي الألمانية والفرنسية والانجليزية والعبرية.

مروان بن جراح ومؤلفاته في النحو العبري

يعتبر مروان بن جراح خير من يمثل الناحية اللغوية والدراسات النحوية العبرية في أسبانيا الاسلامية وكان من حسن الحظ أن أكثر مؤلفات هذا العالم قد

بقيت محفوظاً لنا وأُتيحت لي فرصة الاطلاع عليها بمكتبة جامعة القاهرة .
ومؤلفات هذا العالم تعطينا صورة واضحة عن ازدهار هذه الدراسة وعن
أثر النحو العربي والنحاة العرب في النحو العبري وتأثر نحاة العبرية باللغة
العربية ونحوها .

ولد أبو الوليد مروان بن جناح في قرطبة عام ٩٩٠ م ويسمى في العبرية
د الحاخام يونا ، وقد عاش فترة من حياته في قرطبة وتأثر بالبيئة العلمية
والحياة الفكرية الإسلامية واليهودية التي كانت مزدهرة بها ولكنه اضطر أن
يترك قرطبة عام ١٠١٢ م بعد سقوط أسرة الحاجب المنصور بسبب الحرب
الاهلية التي قام بها البربر في قرطبة والتي أدت إلى استسلام المدينة إلى الثوار .

ذهب ابن جناح إلى أليسانه ، وقضى بها وقتاً من شبابه فيها ، وبعد فترة
عصية مرت به انتهى به المطاف إلى « سرقسطة » فأقام فيها بقية حياته وألف
فيها مؤلفاته في اللغة والنحو ومات عام ١٠٥٥ م (١) .

والذي يهمنا من هذا العالم هي الناحية الفكرية .

درس ابن جناح دراسات واسعة - ليس فقط - في اللغة العبرية وفي الكتاب
المقدس والتلمود ولكنه درس أيضاً دراسات واسعة في اللغة العربية التي كان
يتقنها ويمجدها لإجادة تامة وسوف نلاحظ من كتاب (اللمح) في النحو العبري أنه
درس كتاب سيبيويه وتأثر به إلى حد بعيد .

وكذلك درس ابن جناح العلوم الفلسفية وخاصة المنطق وكذلك الطب .
وحاول أيضاً في شبابه أن ينظم شعراً عبرياً . وكان هذا يعتبر عملاً أدبياً
بالنسبة لعلماء اليهود الذين درسوا الشعر العربي وحاولوا تقليده في نفس الموازين
الشعرية العربية ولما لم يشعر بمقدرته على الشعر تركه ليشغل نفسه بدراسة
أكثر أهمية . وقد اتجه همه أساساً إلى اللغة العبرية التي أراد أن يشرح قواعدها
في عمل منظم مؤسس على العقل واستعان على ذلك بمعرفته الواسعة للغة العربية .

(١) (مرجع دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٥٣٤) .

أما عن أساتذة مروان بن جنيح فانه تلقى علومه الأولى في قرطبة وتأثر بالبيئة العلمية فيها ولما رحل إلى إليسانة وجد هناك كثيراً من العلماء الذين درس عليهم ومن هؤلاء العلماء (اسحاق بن جيكا تيلا) و(واسحاق بن شاؤول) وقد كان التنافس العلمي على أشده بين هذين العالمين في إليسانة وكان لواء النصر معهوداً لإسحاق بن جيكا تيلا بسبب تفضله في اللغة العربية (١).

كما كان يعيش في أليسانة في تلك الفترة أبو الوليد بن حسداى وأبو سليمان بن رسلان وأبو إبراهيم بن بارون ولكن أشهر هؤلاء الأساتذة الذين درس عليهم ابن جنيح هو اسحاق بن جيكا تيلا الذي كان عالماً بالعربية ودرسها ابن جنيح عليه فكان لهذا تأثير عظيم في مؤلفاته وقد وجه ابن جنيح عناية خاصة إلى دراسة الكتاب المقدس واللغة العبرية وساعده في هذا علماء أليسانة ونرى ابن جنيح يذكر العالم يهودا حيوج كثيراً في كتبه بالاحترام والتبجيل على أنه أستاذ في علم اللغة العبرية وقواعدها فقد درس أفكاره وآراءه وسار على نهجه وأتم ما بدأه وتأثر به كثيراً وإليه يرجع الفضل في كثير مما وصل إليه ابن جنيح في كتبه اللغوية ولكنه لم يلاق العلم على يهودا حيوج شخصياً ولم يتصل به ففي المقالات العديدة والكتب التي تكلم فيها ابن جنيح عن مؤلفات حيوج وجعله موضع التقدير والاعجاب لا توجد إشارة إلى أنه حدث اتصال شخصي بين العالمين (٢).

وحينما استقر ابن جنيح في سرقسطة أخذ يشغل نفسه بتدوين جميع مؤلفاته وكان معروفاً هناك بأنه محور الدراسات العلمية فقد شغل نفسه بالبحث والدراسة والتأليف. وفي سرقسطة اضطر إلى خوض مناقشات جدلية بين علماء المسلمين والمسيحيين كما نشأت خصومه علمية بينه وبين صمويل بن نجدلا وكان لها أثر عظيم في النحو العبري. ذلك أن صمويل كان تلميذاً ليهودا حيوج وكان يدافع عن أستاذه ويرد على انتقادات ابن جنيح لحيوج. ويظهر لنا من العبارات التي وردت في (رسائل الرقاق) التي كتبها صمويل ابن نجدلا وأصحابه يعارضون فيها ابن جنيح.

(١) (مرجع دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٥٨٤).

(٢) (مرجع — كتب ورسلان لابن جنيح — ص ٤).

يكاظهر لنا ذلك أيضاً من (كتاب التشوير) الذي كتبه ابن جنّاح للرد عليهم
 سار ابن جنّاح في الطريق الذي رسمه له حيوج فنهجه كتابه (المستلحق)
 يتسم أعمال حيوج وفي كتابه (التقريب والتيسيل) يشرح كذلك مؤلفات حيوج
 وفي كتابه (التسوية) يتحدث في كثير من الحساس كيف وجد نفسه في هذا الميدان
 الأدبي لمدينة سرقسطة منقاداً إلى الخصومة والجدال في موضوعات مختلفة بخصوص
 كتاب المستلحق وأخذ صمويل بن نجديلا وزير مملكة غرناطة في ذلك الوقت
 يوجه إلى ابن جنّاح تهماً جديدة أثارت خصومة علمية واشتدت الخصومة بينهما
 ولكنها كانت خصومة مفيدة علمياً نظرت على التوالى رسائل صغيرة عديدة
 بعنوان (رسائل الرفاق) من تأليف صمويل وأنصاره أثّرت فيها مسائل نحوية
 واضطر ابن جنّاح أن يرد على هذا النقد وتلك الخصومة مرحلة بعد مرحلة في
 الأجزاء الخمسة من كتابه (التشوير)

مؤلفات مروان بن جنّاح في النحو العبري

كانت دراسة الكتاب المقدس أهم عمل أساسي في حياة ابن جنّاح الفكرية
 كما ذكرت والدافع له على دراسة اللغة العبرية وقواعدها والاهتمام بها فقد اعتبر
 الكتاب المقدس المصدر الذي يمكن الاعتماد عليه في دراسة اللغة العبرية .
 وكانت دراسة علم اللغة في رأيه - واجباً دينياً وهو يشير إلى ذلك في كتابه اللمع
 بقوله «إن الكتاب المقدس لا يوقف على ما فيه إلا بعلم اللغة ومن هنا كانت
 عناية المرء باتقان هذا العلم وكان سعيه لإدراكها وتوفيق معانيها» ، ويؤيد هذا
 ما يقوله مترجم «Mezger» في تعليقه على «كتاب اللمع» بقوله يمكن أن يصور
 ابن جنّاح بكلمة واحدة أنه رجل الكتاب المقدس فهو يقلب صفحاته بدون
 انقطاع ويقروء بشغف ولذلك نراه يأتي بتأويلات جريئة لا يجرؤ عليها الشراح
 المحدثون فهو يكمل نقصاً ويحذف عبارات زائدة ويغير نظام المفردات والجلل .
 وباختصار فهو يصحح النص في كثير من المواضع ومن هنا نشأت أبحاث في
 اللغة والنحو وجمع المفردات اللغوية على شكل معجم . كذلك اهتم ابن جنّاح

بدراسة التلود دراسة لغوية وكان يحفظ الكتاب المقدس عن ظهر قلب وقد أفاده هذا كثيراً في الاستشهاد على نظرياته النحوية بذكر الأمثلة العديدة من الكتاب المقدس وخاصة في كتابه (اللمع) .

وقد أتاح له صفاء فكره وقوة ذاكرته كما يقول Metzger أن يجمع بين النظام والوضوح في هذا الخليط العظيم من المواد العلمية التي كان يختزنها في رأسه وبفضل ما كان له من نفاذ البصيرة استطاع أن يتعمق في اللغة وكذلك بفضل ما كان له من صفات عقلية استحق أن يكون العالم الحقيقي لعلم النحو العبري .

ومقدرة ابن جنح الفكرية لم تكن في الجمع والتركيب بأقل منها في التحليل فقد كان يدرك الصفات العامة للأشياء ويظهر المماثلة منها ويعرف كيف يجمع الجزئيات في مجموع منسق ثم يستنبط منها ملاحظات جزئية لنظرياته العامة المبينة على أسس متينة . وقد كان عمله منصّباً على النحو بالذات إذ يفترض بعقريته أن كل الأفعال ترجع في الأصل إلى تصريف واحد قد تعدد بتأثير حروف الحلق والحروف اللينة (١) .

أما أهم مؤلفات ابن جنح في النحو فهي:

(١) كتاب المستلحق

وهو أول عمل لابن جنح وقد بدأه في قرطبة ولكنه أتمه في سرقسطه وهو نقد وإضافات لكتابه (الأفعال ذوات المثليين) و(الأفعال ذوات حروف اللين) ويقرر ابن جنح في مقدمة كتابه هذا أنه قرأ الكتاب المقدس ثمانين مراراً ليجمع مادة هذا الكتاب فيقول . أما بعد أيها الأخ الحبيب فإنه لم تزل نفسي تطالبني باستلحاق ما أغفله الأستاذ الفاضل . أبو زكريا حيوج من استيفاء الأفعال ذوات حروف اللين والأفعال ذوات المثليين . وضبطني عن ذلك إلى وقتي

(١) مرجع مقدمة كتاب اللمع ص ٢ .

هذا رياسة هذا الرجل في هذا الفن وجلالة قدره فيه واقتداره عليه فانه لم يتقدم إلى التكلم فيه متقدماً ولا سبقه إليه سابق .

وإني أستلحق في هذا الكتاب كل ما بلغه وسعى وانتهت إليه مقدرتي من أجناس الأفعال وأنواعها وأشخاصها التي أضرب عنها أبو زكريا حيوج وسميته بكتاب المستلحق . ولم أقصد — علم الله — في شيء من ذلك الأخذ من الرجل والطعن عليه وكيف ومن بحره غرنا وبسنده روينافهو الذي لا يلحق شأوه ولا يشق غباره ، ونحن إن ردنا عليه فردنا إنما هو بما تعلناه منه واستفدنا منه من كتابه ، وأضفت إلى ذلك جميع ما ضمنه هذا الكتاب كل وجه وجدته جازاً زيادته على الوجوه التي أتى بها أبو زكريا في بعض كلامه لتكون الفائدة أعم والمنفعة أتم .

وقد رتب ابن جناح أبواب هذا الكتاب على حسب ما وجدها مرتبة عليه في كتاب حيوج أعني أنه قدم ذكر حروف اللين على ذوات المثليين وقدم من حروف اللين الأفعال التي فاءتها ألف (ص ١٤ من الكتاب) ثم الأفعال التي فاءتها يا . ص ٢٥ ثم الأفعال التي عينها حرف لين (ص ٦٢) ثم الأفعال التي لامها حرف لين (ص ١٣٠) ثم يتلو جميع ذلك الأفعال ذوات المثليين (ص ١٧٨) مقتفياً في ذلك طريقة حيوج .

(٢) كتاب التشوير

كان السبب الذي دفع ابن جناح لتأليف هذا الكتاب أن صمويل بن نجدا تلميذ حيوج قد اعتبر نقد ابن جناح لاستأذه إهانة فأخذ على عاتقه الدفاع عنه وعن آرائه النحوية هو وأنصاره في رسائل تسمى «رسائل الرفاق» فكان رد ابن جناح عليهم وعلى آرائهم في كتابه هذا ، وبما يؤسف له أن هذا الكتاب قد ضاع ولم يبق منه إلا فقرات نشرها ديرنبورج في باريس عام ١٨٨٠ بعنوان «كتب ورسائل لابن جناح» .

(٣) رسالة التنبيه

كتبها ابن جناح وقدمها إلى صديق له في قرطبة وكان هذا الصديق قد جاء إليه

في سر قسطة فأعطاه كتاب المستحق ولكنّه سلب منه فأسرع ابن جناح في إرسال نسخة أخرى من كتاب المستحق مصحوبة برسالة التنبيه . وهذه الرسالة تتضمن مناقشات جدليه نحوية يرد بها على رسالة كتبها خصومه في سر قسطه وفيها يناقش مسائل متعددة من النحو والعبري .

ويذكر مؤلفك في مجلة جورنال آسياتيك (Journal Asiatique) أن بعض خصوم ابن جناح ألفوا كتاباً يسمى « الاستيفاء » وضمنوه نقداً شديداً لكتاب المستحق فكُتِبَ ابن جناح هذه الرسالة ليرد بها على نقدهؤلاء الخصوم ويؤيد هذا ما يقوله ابن جناح نفسه في مقدمة هذه الرسالة « ... وذلك أن شرذمة من الناس ألفوا كتاباً لفظه غير رشيق ومعناه غير أنيق استلحقوا فيه أفعالا أغفلتها أنا بزعمهم واجب استلحاقها عندهم على ما ثبت في كتابي أبي زكريا حيوج وفي كتابي المستحق »

(٤) رسالة التقريب والتسهيل

وهي مخصصة للتيسير على المبتدئين لفهم ما يمكن أن يكون صعباً عليهم في كتابي حيوج والفرص منها - كما يفهم من عنوانها - أن تعد الطالب ليفهم نظريات حيوج فعنوانها - رسالة التقريب والتسهيل لما بعد وصعب على المبتدئين من كتابي أبي زكريا حيوج بما سهل وقربه أبو الوليد مروان ابن جناح القرطبي بمدينة ترقسطة .

وقد ذكر ابن جناح أن أبا زكريا حيوج قدم في كتاب الأفعال ذوات حروف اللين العلة التي دعت إلى وضعه فقال إنها جعلت للناس بتعاريف الأفعال وغلطهم في أصولها .

وتنقسم هذه الرسالة إلى أربعة أقسام :

القسم الأول خاص بالأسئلة التي لم يعالجها ابن جناح في كتاب المستحق إلا عابراً ، وبعد أن شرح بعض الاصطلاحات التي استعملها حيوج وضع قسماً

للحركات التي قسمها إلى حركات أساسية وهي ثلاث وحركات ثانوية وهي أربع ثم يبحث في تحديد معنى القاعدة التي وضعها حيوج وهي أن العبرانيين لا يجمعون بين ثلاثة أحرف بحركة في الكلمة السالمة من الألف والهاء والعين والحاء ومن التقاء المثليين دون أن يتوسطها داجش أو شفا הַיְיִשׁ أو הַיְיִשׁ

ويدرس كذلك في هذا القسم خواص الهاء بمقارنتها بالحروف الثلاثة الألف والواو والياء وأخيراً يضع قاعدة الفعل المعتل وبعض ملاحظات خاصة على الحرف الأول إذا كان ألفاً .

وفي الأقسام الثلاثة الباقية يبحث أصول الأفعال المعتلة العين والمعتلة اللام وما فيه حرفاً علة . ويضع في آخر السكتاب صفحات تحتوى على خواص دقيقة في التمييز بين المستقبل الذي له معنى الماضي والمستقبل الذي يحل محل الماضي .

(٥) كتاب انتسوية

وهو مقالة كتبها رداً على جدال حدث في سرقسطة في بيت صديق لابن جناح اسمه (أبو سليمان بن طراقة) وقد اشترك في هذا الجدل بعض أنصار صمويل بن نجديلا وهاجم فيه ابن جناح وآراءه وكان يعرض أفكاراً تقلل من قيمة ابن جناح (١) ولكن ابن جناح يرد عليه ويستشهد بقول الشاعر العربي

فلا توعدي لمنى أن تلاقني معي مشرفي في مضاربه قصم

ويضع ابن جناح في كتابه هذا قاعدة للجدل الذي حدث مع صديقه أبي سليمان ابن طراقة ويضيف إلى ذلك أجوبة أخرى أجاب بها على ملاحظات كتبها منافسوه وخصومه .

ولذا نظرنا إلى هذه الخصومة نرى أنها قد فتحت باباً للنقاش العلمية والجدل المنتج بما أفاد اللغة العبرية وقواعدها .

وهذه السكتب الأربعة ألفها ابن جناح باللغة العربية ونشرها وطبعها

(١) (مرجع دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٥٣٤) .

دير نبورج في باريس عام ١٨٨٠ م بنصوص عربية وترجمة فرنسية .

بعد هذه المؤلفات النحوية التي ألفها ابن جناح وكانت كلها تهدف إلى التعليق والالتزام لكتبتان حيوج وكان قوامها الجدل والمناقشة وتؤيدها الخصومة العلمية العنيفة . نرى ابن جناح يقترب من سن الشيخوخة ويأتي له وقت الهدوء والاستقرار فيحول كل جهده العلمي إلى وضع كتابه « التنقيح » .

(٦) كتاب التنقيح p۹۶p۶

يعتبر هذا الكتاب أهم مؤلفات ابن جناح وقد خصصه لدراسة الكتاب المقدس وهو أول عمل علمي كامل في اللغة العبرية ونحوها .
والكتاب يحتوي على جزأين أو كتاتين .

١ - كتاب الأصول

وهو معجم كامل للغة الكتاب المقدس وضعه على مثال معجم مناحم وداود ابن ابراهيم ومؤلفين آخرين ولكنه يمتاز بأنه معجم شامل للغة الكتاب المقدس وقد كانت المعاجم التي ألفها من قبله ناقصة ولكن ابن جناح استطاع بدراسته اللغوية الواسعة أن يستفيد في وضع هذا المعجم .

٢ - كتاب اللمع : في النحو العبري :

ويقول ابن جناح « وسميت كتابي هذا كتاب التنقيح الذي معناه في اللسان العبراني البحث والتفتيش كما أن تنقيح الكلام في اللسان العربي هو تفتيشه أيضا .
(ص ١٧) »

وقسمت كتابي هذا على جزءين الأول نذكر فيه أبواباً علمية يتبين منها كثير من تصارييف اللغة ومجازاتها واستعمالاتها وأبنيتها وغير ذلك من أحوالها وسميت هذا الجزء لكثرة فنونه « كتاب اللمع » تشبيهاً لأبوابه باللمع من الأرض وهي مواضع يكون فيها أنواع مختلفة من الزهر . أخذ من التسليع في الثوب الذي يكون من ألوان شتى .

والجزء الثاني نذكر فيه أكثر الأصول الموجودة في «المقرا» أى التوراة
وسميت هذا الجزء الثاني كتاب الأصول (ص ١٨) .

وقد وضع ابن جناح هذا الكتاب بجزءيه باللغة العربية بحروف عبرية ثم
ترجم هذا الكتاب بعد ذلك الى اللغة العربية وقد طبع الاصل العربى ونشره
ديرنبورج Derenbourg بمساعدة بوشر Bacher فى باريس سنة ١٨٨٦ .

ونشر الترجمة العبرية التى عملها يهودا بن تبون جولڊ برج Goldberg
وكرشيم Kerchheim فى فركنفورد فى سنة ١٨٥٥ بعنوان **הַרְקֵמָה**
وطبع الاصل العربى لكتاب الأصول ونشره «Newbauer» أكسفورد
سنة ١٨٨٥ . .

أما الترجمة العبرية لكتاب الأصول التى عملها يهودا بن تبون فقد نشرها بوشر
Bacher فى برلين سنة ١٨٩٧ . بعنوان **הַשְׁתָּרְשִׁיט**

كما توجد ترجمة فرنسية لكتاب اللع عملها متزجر Metzger فى باريس
سنة ١٨٨٩ .

ويعتبر كتاب اللع - من أجل هذا - الكتاب العلمى الكامل للنحو العبرى
ولأنه يمثل دور ازدهار هذا العلم ونضوجه فى أسبانيا الاسلامية كما أنه من ناحية
أخرى يظهر فيه أثر النحو العربى واضحا فى النحو العبرى .

كتاب اللع - عرض وتحليل :

هذا الجزء الأول من كتاب التنقيح وقد ذكر فيه أبو الوائد بن جناح
أبواباً علمية يتبين منها كثير من تصارييف اللغة وبجاراتها واستعمالاتها وأبنيتها
وغير ذلك من أحوالها .

وكان الباحث له على تأليفه هو شفقه بدراسة الكتاب المقدس . وعلم النحو
واللغة فى نظره وسيلة لفهم ودراسة وشرح لغة الكتاب المقدس ومنزلة علم
اللسان عنده عظيمة فيقول فى مقدمة الكتاب ص ٦ :

و فلما كانت منزلة علم اللسان أنه العلم الجليل النظر العظيم القدر المؤدى الى علم كلام الله المعين على العمل بأمره ونهيه المزلف الى ثوابه المبعد عن عقابه . اعتقدنا أن نواف في ذلك كتاباً نجمع فيه أبواباً تشتمل على أكثر علم اللغة ونحيط بنجل استعمالاتها وبياناتها . ونودعه أيضاً أكثر أصولها التي في التوراة ونشرح غريبها ولا ندع فيها شيئاً يستفاد من المصادر وتصريف الأفعال إلا ونودعه كتابنا هذا ونبين ذلك ونبسطة بقدر وسعنا ومبلغ طاقتنا .

ولذلك نراه يستشهد في كتابه هذا بكثير من الفقرات في الكتاب المقدس وعمله هذا يعتبر من ناحية أخرى شرحاً للكتاب المقدس وهو يقول في المقدمة أيضاً : « وأنا مزيج أن أستشهد على شرح بعض الأصول بما أمكنني من الموجود في التوراة وما لم أجد عليه شاهداً من التوراة استشهدت عليه بما حضرني من التامود واللغة السريانية إذ أن جميع ذلك من استعمالات العبرانيين مقتفياً في ذلك أثر سعديا الفيومي وغيره من العلماء .

كذلك نراه يستشهد كثيراً بكلام العرب وأمثلة من النحو العربي بما يدل على دراسته الواسعة في اللغة العربية . في الوقت الذي وجد فيه ابن جنّاح في قرطبة كانت دراسة النحو العربي تلقى عناية خاصة في قصور الأمراء والخلفاء بقرطبة وفي الجامعات الإسلامية بها وبغيرها . ولقد اتخذ ابن جنّاح هؤلاء العرب أساتذته وسار على نهجهم وحصل على معرفة عميقة بالأدب العربي وبالكتب القيمة التي كانت قد جمعت فيها القواعد العربية .

فليس بمعجيب إذا رأينا ابن جنّاح يذكر كثيراً من قواعد اللغة العربية يشرح بها قواعد اللغة العبرية مقلداً بذلك سعدياً الفيومي الذي كان يتبع الطريقة نفسها منذ قرون قبله .

وقد ساعد ابن جنّاح على هذا أن يهود أسبانيا كانوا يعرفون اللغة العربية ويفهمون أدبها وقواعدها ولذلك نرى أنه عند ما ترجم كتابه الى اللغة العبرية كانت فقرات النحاة العرب تحذف في بعض الأحيان أو تختصر لأن المترجم كان

يرى أن هذا من غير المفيد للقارىء العبرى في غير أسبانيا والذي لا يعرف اللغة العربية (١) .

ونرى ابن جناح يثبت هذا في مقدمة كتابه فيقول : وما لم أجد عليه شاهداً بما ذكرته ووجدت الشاهد عليه من اللسان العربى لم أخرج من الاستشهاد بوضوحه . ولم أخرج من الاستدلال بظاهره كما يتخرج من ضعف عليه وقل تمييزه من أهل زماننا لا سيما من استشعر منهم التقشف وارتدى بالتدين مع قلة التحصيل لحقائق الأمور . وقد رأيت سعيديا يترجم اللفظة الغريبة بما يجانسها من اللغة العربية . وقد رأيت الأوائل وهم القدوة في كل شيء يستشهدون على شرح غريب لغتنا بما جانسه من غيرها من اللغات فتراهم يفسرون كتاب الله من اللسان اليونانى والفارسى والعربى والأفريقى وغيرها من الألسن فلما رأينا هذا منهم لم نتخرج من الاستشهاد على ما لا شاهد عليه من العبرانى بما وجدناه موافقاً ومجانساً له من اللسان العربى إذ هو أكثر اللغات بعد السريانى شبيهاً بلساننا . وأما اعتلاله وتفسيره وبجاراته واستعمالاته فهو في جميع ذلك أقرب إلى لساننا من غيره من الألسن . وأن تعسف أهل زماننا وكثرة شططهم وبما يبعثهم عليه الحسد من الإنكار لما ليس بمنكر جهلهم ينكرون الاستشهاد باللفظ العربى (ص ٧ و ٨) .

نرى من هذا النص شهادة صريحة من ابن جناح بفضل اللغة العربية وقواعدها عليه وأثرهما في كتابه وأنه حارب الأفكار التعصبية التى كانت سائدة في عصره .

وهذا الكتاب مقسم إلى ستة وأربعين باباً تختلف أطوالاً وقصراً على حسب أهمية الموضوع وسأحاول في عرضي لهذا الكتاب التكلم عما تضمنته هذه الفصول والأثر العربى فيها .

المقدمة : (١٥ - ١٩)

ذكر فيها ابن جنّاح سبب الاهتمام بعلم اللغة وأنه وسيلة لدراسة الكتاب المقدس ثم عرض لسبب تأليف الكتاب والاستشهاد بفقر اللغة العبرية وخاصة علم اللغة العربية وأخذ على أهل عصره استنكارهم لذلك ، ثم عرض فيها أيضاً لكتّابي حيّوج وكتبه التي ألفها قبل كتاب « اللّمع » ولفت النظر إلى الاطلاع عليها . وأخيراً يعرض لتسمية الكتاب باسم « التّنقيح » بجوابه « اللّمع والأصول » .

الباب الأول (ص ١٩ - ٢٥)

يعرض فيه لمبادئ الكلام في العبرية والعربية وأنها ثلاثة :

أسماء وأفعال وحروف معان لا يخلو لسان منها ولا يوجد فيها أكثر منها ولا يكون أقل منها على ما وضعته عليه الطبيعة ثم يذكر أمثلة لكل نوع فالأسماء مثل : **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** وما أشبه ذلك والأفعال نحو : **אָמַר** **בָּחַר** **שָׁמַר** **נִשְׁאַל** **הָרַג** **נָתַן** وغير ذلك والأحرف مثل : **כֵּן** **כֵּן** **כֵּן** **כֵּן** وما مثلها

ثم يذكر العلة الموجبة لكل وهو حينما يتحدث عن الفعل يلمس الكلام عن الزمن وهو عندهم نوعان الماضي والمستقبل ونراه في تقسيمه هذا متأثراً بالمنطق حيث يقول « أما الماضي فهو بالطبيعة أسبق من المستقبل إذ أن الذي مضى أصبح أمراً واقعياً وضرورياً بينما ما لم يحدث بعد لا يكون إلا في دائرة الجائز . ومعروف أن الضروري يسبق الممكن كما يقول أرسطو .

ويعرض كذلك تقسيم نحاة العرب فيقول « إن نحاة العرب يضعون المستقبل قبل الماضي ويقولون أنه لا يكون ماض حتى لا يكون مستقبل تقول هو يفعل فإذا أوعب فعله قلت قد فعل .. (ص ٢٢) .

وهذا رأى الذى ذكره ابن جناح لنحاة العرب واستشهد به على أن المستقبل أقدم من الماضى هو رأى ابن القوطية ذكره فى كتابه المسمى كتاب الأفعال (ص ٧)

ثم يعرض بعد هذا للكلام عن الجملة وأقسامها إلى خبر أو غير خبر وأن غير الخبر ينقسم إلى ستة أقسام إما استفهام وإما نداء وإما تمن وإما طلب وإما أمر وإما نهى ويستشهد على ذلك بأثلة من الكتاب المقدس .

الباب الثانى : (ص ٢٦ - ٣٠)

وهو خاص بتقسيم الحروف العبرية على حسب مخارج الحروف مع بعض ملاحظات على الحروف اللينة وحروف دمج كفت ، فيقول الحروف اثنان وعشرون تغنيها شهرتها عن شرحها ولها خمسة مخارج أقصاها مخرجا إلى داخل الأحرف الحلقية وهى أربعة يجمعها $\aleph \beth \gamma \delta$ لا وأقربها مخرجا إلى خارج الأحرف الشفوية وهى أربعة يجمعها $\kappa \lambda \mu \nu$. وبين هذين المخرجين ثلاثة مخارج أقربها إلى الحلق مخرج الأحرف الحنسية وهى أربعة يجمعها $\zeta \eta \theta \iota$ وأقربها إلى الشفة مخرج الحروف اللسانية وهى خمسة يجمعها $\rho \sigma \tau \upsilon \phi$ ثم يتوسط هذين المخرجين مخرج الخمسة الأحرف التى يجمعها $\chi \psi \omega$ لا د ت . ثم يأخذ فى شرح ذلك شرحا مستفيضاً .

الباب الثالث (ص ٣٠ - ٣٣)

خاص بذكر أقل أصول الأسماء والأفعال والحروف وأكثر أصولها فأقل أصول الأسماء المنفصلة حرفان مثل $\aleph \beth$ وما أشبهها وأكثرها خمسة أحرف مثل $\aleph \beth \gamma \delta \epsilon$ ولا يتجاوز الاسم هذا العدد إلا مزيدا وتكون الأسماء المنفصلة أيضاً ثلاثة أحرف مثل $\aleph \beth \gamma$ $\aleph \beth \delta$ وتكون على أربعة أحرف مثل $\aleph \beth \gamma \delta$ $\aleph \beth \gamma \delta \epsilon$ وما مائل ذلك .

وأما الأسماء المتصلة فتكون على حرف واحد وهى الضمائر والكسائيات

مثل ياء المتكلم وواو الغائب وكاف المخاطبة وهاء الغائبة . ومثل الميم التي يجز بها عن جمع الغائب .

وتكون على حرفين مثل نون وواو جماعة المتكلمين ومثل هاء وميم جماعة الغائبين وأقصى ما يلقى اليه الاسم الثلاثي بالزيادة سبعة أحرف **ה'ש'ת'ח'ו'י'ה** وأما الرباعي فيبلغ خمسة أحرف مثل **ש'ל'ך'ב'י'ם** ويبلغ ستة أحرف مثل **א'ר'ב'כ'ש'ד** وأما الخماسي فلا يبلغ الزيادة أكثر من خمسة أحرف مثل **ש'ק'ק'ר'ר'ר'ר** .

وأقل أصول الأفعال ثلاثة أحرف وأكثرها بلا زيادة أربعة أحرف . وأقل أصول حروف المعاني حرف واحد ولا يكون إلا متصلا مثل باء الألقاب ولام الملك وكاف التشبيه .

وتكون على حرفين مثل من **מ'ן** ، **א'ל** ، **ע'ל** وتكون على ثلاثة أحرف أصلية مثل **י'ע'ן** ولا تتجاوز الثلاثة إلا بزيادة مثل **ל'מ'ע'ן** **ב'ה'ל'ל** **ל'ע'מ'ת** **ז'ו'ל'ת'י** .

ثم يستلهد في شرحه لذلك ويستدل بأمثلة كثيرة من الكتاب المقدس .

الباب الرابع ص ٣٤ - ٦٢

وهو خاص بالحروف الأصلية والزوائد أو باعتبار آخر الحروف التي يمكن أن تكون أصلية وهي أحد عشر الهاء والجيم والداال والزاي والحاء والطاء والظاء والسين والعين والفاء والصاد والقاف والراء .

وحروف الزيادة التي تضاف إلى الأصل وتسمى « خدمية » وهي أحد عشر حرفا . الألف والباء والحاء والواو والياء والكاف واللام والميم والنون والسين والتاء وقد جمع مناحم بن سروق حروف الأصل على **ח'ט'ס'פ'ר'ז'ז'ע'צ'ד'ק'מ'** وجمع حروف الزيادة على **ש'ק'ל'א'כ'ת'ז'ב'י'ק'ה'**

الباب الخامس ص ٣٧ - ٨٦

ويلخص فيه معاني حروف الزيادة وذكر مواضعها في الأسماء والأفعال والحروف . وهذا الفصل يعتبر من أهم الفصول صياغة وفائدة عالية كما يقول MUNK « مونك » ، إذ أننا نصادف فيه تفصيلات هامة وغريبة . ويعترف بأنه ليس هناك نحوى من النحاة المحدثين قد عالج هذا الموضوع بطريقة كاملة وأن ملاحظات ابن جنات على الحروف الخادمة هي من أحسن ما كتب في هذا الموضوع وأن ابن جنات - بهذا الاعتبار - على رأى مونك لم يسبق ولم يلحق بواحد من المعاصرين وكل ما جدد من الشروح في العصور الحديثة هي في الواقع تجديدات . ويقع هذا الباب في ٥٠ صفحة من هذا الكتاب .

الباب السادس ٨٧ - ٩٥

وهو خاص بالحروف التي تبدل بغيرها والتي تكون على الخصوص في حروف اللين . ويذكر ابن جنات أن بدل هذه الحروف قد ذكر في كتاب الأفعال ذوات حروف اللين لجيوج وفي كتاب المستلحق . وأن البديل قد يوجد في غيرها من الحروف إما لتقارب في مخارجها وإما لتشابه في صورها وإما لأن الحرف المبدل به أخف عليهم من المبدل منه وإما لغير ذلك من مذاهبهم .

الباب السابع ص ٩٦ - ٩٩

وهو خاص بأبدال الحركات بعضها من بعض وهو باب صغير كما ترى وتراه يستشهد ببعض كلام العرب ليقرب للقارىء فهم الموضوع الذى يشرحه فيقول في ص ٩٧ « وأرى أن أقرب لك هذا بما أمثله لك من اللفظ العربى وذلك أنك تقول عجمت من ضرب زيد عمراً إذا كان زيد فاعلاً . ومن ضرب زيد عمرو إذا كان زيد مفعولاً به وهو في كلا المثلين مخفوض من أجل الإضافة » .

الباب الثامن : ص ٩٩ إلى ١٠٠

باب آخر من البديل ويذكر ابن جنات أن العبرانيين قد يبدلون الشيء من الشيء .

وهما لمين واحدة . وهذا ينقسم قسمين : بدل الجميع من الجميع ، وبدل البعض من الجميع . ويورد أمثلة كثيرة على ذلك من أسفار التوراة مثال ذلك
 זיתן להם אביהם מתנות רבות לפסח ולזהב .

وفي هذا الباب يعالج ابن جنّاح ما يسميه نحاة العرب البديل وبسبب التشابه في اللفظ قد وضع ابن جنّاح هنا هذا الفصل الذي يختص بتكوين الجملة وعلى طريقة النحاة العرب يميز ابن جنّاح نوعين من البديل هما بدل البعض من الكل وبدل الكل من الكل .

الباب التاسع ص ١٠١ - ١٠٣

وهو خاص بصيغ أبنية الأسماء المزيّدة وغير المزيّدة والمشتقة وغير المشتقة . وهنا يعطى المؤلف بعض القواعد ليميز الحروف الأصلية من غيرها في الأسماء فيقول ، وقبل أن أذكر شيئاً من أمثلة الأسماء وأبنيتها أقول فاني لا ألتزم في هذا الباب من ذكر أبنية الأسماء والصفات التي لها أفعال ما أتى منها على أفعالها مثل **אֲזַיֵּר עֲזִישָׁה בְּזִיכָר** وما أشبه ذلك لأنها مدركة بالقياس بل أذكر فيه ما كان خارجاً عن ذلك أعني الأسماء التي أنت على غير أفعالها لأن صيغها لا تدرك إلا بالسمع ، وأيضاً الأسماء التي لا أفعال لها . وأقول أنك إذا وجدت في أول كلمة لا تعرف اشتقاقها . ألفاً أو ميماً أو تاء أو ياء أو نوناً وكانت الكلمة التي في أولها أحد هذه الأحرف من ثلاثة أحرف به أعني بذلك الحرف فاجعله أصلاً مثل **חַלָּח חַחַח** اسمي رجل ومثل **אֶלֶלֶל** وما أشبه ذلك .

الباب العاشر ص ١٠٤ - ١٣٢

في معرفة الأبنية وتقطيعها بالأفعال أي الصيغ المقصودة بكلمة (فعل) وفيه يعرض عرضاً عاماً بصيغ الأسماء التي جاءت من أصول ثلاثة وما تفرع منها فيقول ، اعلم أنك إذا أردت أن تزن شيئاً من الأبنية بالأفعال وكانت أحرف ذلك

البناء ثلاثة كلها أصلية فاجعل فاء بازاء أول حرف من ذلك البناء واجعل عيناً بازاء الحرف الثاني ، واجعل لاماً بازاء حرفه الثالث . فتسمى الحرف الأول من ذلك البناء فاء الفعل لأنه مواز لفاء فعل وتسمى الثاني عينه لأنه مواز لعين فعل وتسمى الثالث لامة لموازنتها لام فعل . وتكون حركات مثلك مثل حركات مثاهم حتى يساوى وزنك وزنهم ، لأنك إنما تحاكي أمثلتهم مثل **פִּיִּם** فالآلف فيها فاء الفعل والميم عينه والراء لامة ومثل **פִּיִּב** وإن زادوا على ذلك فود بوضع الزيادة في مقابلها . ثم يأخذ في ذكر الأوزان المختلفة المتفرعة وتبلغ الأوزان التي ذكرها ما يقرب من ٩ وزناً ويذكر لكل منها أثلة مختلفة من التوراة والبناء الثلاثي يأتي على أثلة مختلفة فنه ما يحىء على **פִּעֵל** بست نقط وهو الأكثر مثل **פָּרַח פָּרַחַן פָּרַחַד** وعليه أكثر الباب ومن هذا الباب **פָּרַע קָמַח** إلا أن الراء والميم مفتوحتان من أجل حروف الحلق .

ومما جاء بخمس نقط وهو القياس (**פִּעֵל**) **פָּפַר פָּפַר** ويدخل في هذا الباب **פִּעֵלָה** بكسر الفاء ، **פִּעֵלָה** بفتحها . ويحىء الاسم الثلاثي على **פִּעֵל** بأربع نقط مثل **תָּבַל** . ثم يستطرد في ذكر الأوزان المختلفة .

الباب الحادي عشر ص ١٢٣ - ١٣٤

يذكر فيه أبنية الأسماء الرباعية أو المشتملة على أصول أربعة وتقرب من ٢٦ وزناً نذكر هنا أشهرها :

פִּעֵלָל مثل **שָׁפַל** - **פִּעֵלָל** مثل **פָּסַל** - **פִּעֵלָל** مثل **פָּרַל**
פִּעֵלִיל مثل **פָּרַמִּיל** - **פִּעֵלָל** مثل **פָּפַר** - **פִּעֵלִיל** مثل **פָּתִינִיל**
פִּעֵלִיל مثل **עֲבָדִישׁ** - **פִּעֵלָל** مثل **פָּסַח** - **פִּעֵלָל** مثل **דָּמָשֶׁק**
פִּעֵלָל مثل **רַעַמָּם** وقد يحركون هذه العين الساكنة ويقولون **רַעַמָּם**

الباب الثاني عشر : ص ١٣٥ - ١٣٦

خاص بصيغ الأسماء الخماسية أو ذوات الأصول الخمسة . وهذه الأسماء

تجىء على أبنية مختلفة إلا أنها أقل فيجىء الاسم منها على **פעיל** مثل
שמאמר - **פעיל** مثل **אמר** - **פעיל** مثل **כרמיש**
פעיל مثل **שענמן** - **אפעיל** مثل **ארכשד** .

الباب الثالث عشر : ص ١٣٥ — ١٦٩

باب عام في التصريف بإيجاز يشتمل على تقسيم الأفعال إلى ثلاثية ورباعية
والثلاثي إلى مزيد وغير مزيد وكل منهما متعد وغير متعد والمتعدى ما يتعدى إلى
مفعول واحد وما يتعدى إلى مفعولين .

ثم يعرض لقسمة الثلاثي إلى أربعة أضرب :

١ - ما فاقوه وعينه ولامه متباينة ثلاثتها وهو الأكثر **מאל אמר שמר**
وما أشبه ذلك .

٢ - ما لاه من موضع عينه . وهو أقل من الأول مثل **קבב שלל**

٣ - ما لاه من موضع فائه وهو قليل أقل من باب **קבב** مثل **שקרש**
שקרש .

٤ - ما عينه من موضع فائه وهو أقل من سابقه مثل **שש** .

ويحكى ابن جناح نفسه بأن هذه الأضرب المتضاعفة هي عند بعض علماء
لسان العرب ثنائية متضاعفة .

ويعرض كذلك لتقسيم الثلاثي إلى سالم ومعتل . وبعد هذا يتكلم عن الفعل
الرباعي والمشتق من الأحداث والأسماء واشتقاق الفاعل والمفعول والمصدر
ويتكلم عن الانفعال والافتعال ثم نجاهد يحيل القارئ إلى كتابي حيوج
وإلى مؤلفاته الخاصة فيما يختص بالأفعال المشتملة على حروف لين أو ذوات
المثلين . . .

وقد أورد في هذا الباب أكثر تصريف الأفعال السالمة من اللين ومن المثلين
كما أورد أمثلة كثيرة عليها من التوراة .

الباب الرابع عشر : (ص ١٧٠ - ١٨٤)

يذكر فيه ما يعرض من الأفعال والأسماء التي تدخلها حروف الحلق والحركات المختلفة التي تحرك بها هذه الحروف .

وفي هذا الباب نجد ابن جنّاح يستشهد بكلام العرب بما يؤيد رأيه وحجته في حذف فاء الفعل الماضي في الأفعال المستقبلية وهذا نص ما يقوله : وهذا من فعل العبرانيين واستعمالاتهم بجانب لفعل العرب في قولهم وعد يعد وزن يزن فحذفوا الواوات التي هي فاءات الأفعال من هذه الأفعال المستقبلية لوقوعها بين ياء وكسرة استئقالاتهم لذلك هذا هو اعتلال علمائهم فيها . اثم أنهم حذفوا الواوات أيضاً وما أشبهها من سائر الأفعال المستقبلية وإن لم تكن فيها العلة الموجبة لسقوطها في يفعل أعنى وقوعها بين ياء وكسرة وذلك قولهم أعد ونعد وتعد وأزن ونزن وتزن . . . الخ .

الباب الخامس عشر ص ١٨٤ - ١٨٧

في ذكر تعدى الأفعال والمصادر وهو يبحث في نوع الأفعال والمصادر المتعدية بنفسها والمتعدية بحرف وفي هذا الباب نلاحظ أيضاً الأثر العربي فيقول ابن جنّاح في معرض كلامه على تعدى المصدر إذا وضع موضع الأمر ومثل هذه المصادر في هذه المواضع كالمصادر المنونة في اللسان العربي التي ينتصب ما بعدها بها .

الباب السادس عشر ص ١٨٨ - ٢٠٢

وهو خاص بالضمائر وأنواعها وأقسامها المستترة والظاهرة والمتصلة والمنفصلة فيقول : اعلم أن الضمائر تختلف باختلاف الأسماء التي تضمير

- ١ - فإن من الضمائر ما يكون ضميراً للفاعل .
- ٢ - ومنها ما يكون ضميراً للمفعول به .
- ٣ - ومنها ما يكون ضميراً للمضاف إليه .

٤ - ومنها ما يكون ضميراً للخبير عنه نفسه .

٥ - ومنها ما يكون ضميراً للمخاطب .

وكل واحد من هذه الضمائر يختلف أيضاً من طريق الأفراد والجمع .

ومعنى الضمير هو أن تسمى الاسم الظاهر وتأتي بكسبته وضميره على سبيل الإيجاز والاختصار ولهذا سمت الأوائل الضمير **הַזֶּה הַהוּא** لاختصاره . ثم يأخذ في شرح الضمائر ويورد أمثلة لها .

الباب السابع عشر (ص ٢٠٣ - ٢٠٤)

يذكر فيه أحكام واو العطف وحركاتها ويشير إلى ما ذكره من علة انفتاحها في كتابه رسالة التقريب والتسهيل ويذكر في نهايته أن من العطف ما يكون بغير واو ويقال له عطف البيان ويذكر الأمثلة التي يستشهد بها على كلامه من التوراة مثل **אֲדָם וְחַוָּה** - **שְׁפָחוּ** بدون واو .

الباب الثامن عشر (ص ٢٠٥ - ٢٢٥)

يتحدث فيه عن الإضافة وأنها على ضربين إضافة في اللفظ وإضافة في المعنى فالإضافة التي في المعنى يقال لها نسبة لأنه إذا نسبت أحداً إلى صناعة أو قبيلة أو بلدة فقد أضفته إليها .

وأما الإضافة التي في اللفظ فبإضافة لفظ إلى أخرى تصلها بها وهذه الإضافة كثيراً ما تغير اللفظة المضافة عند بنائها . فإما أن تغير أولها فقط . وإما أن تغير آخرها وإما أن تغير أولها وآخرها . وربما لم تغير اللفظة عند إضافتها إلى الأسماء الظاهرة وتغيرت عند إضافتها إلى الضمائر ، وربما كان الأمر قهراً بالضد وأما الذي يجمع بالياء والميم فإن ميمه تسقط للإضافة . وربما تغير أولها وربما لم يتغير . وربما أقحموا الميم بعد سقوطه للإضافة ويؤيد رأيه بما وجدته عند العرب فيقول لسن أقحموا الميم بعد سقوطه على مذهبهم كما تقحم العرب أيضاً هاء التأنيث في النداء بعد سقوطها .

الباب الحادى والعشرون (ص ٢٣٦ - ٢٤٥)

فى ذكر الإدغام ومعناه ومن أين وجب فيقول : لعلم أن المثليين إذا كانا متجاورين فى كلمة واحدة وسكن الأول منهما فإدغامه فى الثانى جائز .

ويذكر أن الإدغام جائز فى كل حرفين غير مثليين إذا تقاربا فى المخرج وكانا فى طارفى كلمتين مثل إدغام (النون والغاء واللام) وإدغام الصاد فى الزاى لتقارب مخرجهما . ويذكر أن العبرانيين قد يضاعفون الحرف ويدغمون الأول فى الثانى ويفعلون ذلك كثيراً فى الوقف وانقطاع الكلام ويستشهد بقول العرب : وقد تشدد العرب أيضاً حرف الروى من أشعارهم إذا لم يكن ليلاً للوقف ، وقد يشدد أيضاً العبرانيون الحرف لغير ما ذكرنا بل طلباً للافصاح بذلك الحرف المشدد إذا خيف عليه الالتباس بحرف آخر يقرب منه فى المخرج .

الباب الثانى والعشرون (ص ٢٤٦)

ما اختير فيه الإظهار على الإدغام والإتمام على النقصان فيقول إن العبرانيين كثيراً ما يستثقلون إظهار مثليين متواليين فى كلمة واحدة فهم يدغمون أحدهما فى الثانى إذا وجدوا إلى ذلك سبيلاً وقد يخذفون أحد المثليين ويستجرون بالثانى كما بينت فى الباب المتقدم إلا أنهم قد يخالفون فيظهرون المثليين فى الموضع الذى كان يمكنهم فيه الإدغام ، وكذلك قد يكملون البناء فى الموضع الذى جرت عادتهم فيه بالخذف كقولهم *למנוח* وقولهم *כי נאספו עליו רעות* (مزامير ٣/٤٠)

الباب الثالث والعشرون (ص ٢٤٧ - ٢٤٩)

خاص بالجمع والتثنية . فيقول : لعلم أن الجمع والتثنية من باب واحد وذلك أن الجمع هو ضم شئ إلى شئ وكذلك التثنية هى ضم شئ إلى شئ وإنما الخلاف بين الصنفين فى السكينة فقط ، فالجمع والتثنية إذا تحتمل جنس واحد ولهذا أباح

العبرانيون أن يأتوا ببعض الجوع على مثال لفظ التثنية وأجازوا في أكثر التثنية أن يكون على مثال لفظ الجمع ، وإذا كان ذلك كذلك فلا يخلو أنه من علامة تدل على التثنية كما سيوضح في هذا الباب .

واعلم أنهم إذا جمعوا الواحد الذكر الذي يعقل فإن أكثر جمعهم له يكون بالياء والميم مثل **בָּכָר** ، **בְּכָרִים** وربما جمعوا بالواو والتاء مثل **אָב** ، **אֲבוֹת** .

وأما إذا جمعوا الواحد المذكر الذي لا يعقل فقد يجمعونه بالياء والميم وبالواو والتاء كما قيل في جمع **שָׂדֶה** ، **שָׂדִים** وأيضا **שָׂדֹת** .
وأما إذا جمعوا الواحد المؤنث الذي يعقل فإن أكثره يكون بالواو والتاء كما قيل في جمع **שִׁפְחָה** ، **שִׁפְחוֹת** وربما جمعوه بالعلامتين جميعاً وإن لم تكن فيه علامة للتأنث ، كما قيل في جمع **נֶפֶשׁ** ، **נַפְשִׁים** ، **נַפְשׁוֹת** وهكذا نراه يعرض كثيراً من الأوجه الجائزة ، ويستشهد بأمثلة كثيرة من التوراة .

الباب الرابع والعشرون : (ص ٢٥٠ - ٢٨٧)

ما استعمل فيه الحذف ويذكر بأن العبرانيين كثيراً ما يحذفون من الكلام استخفافاً وإيجازاً وذلك إذا علم المخاطب ما يعنون . وإذا جرت الكلمة على ألسنتهم كثيراً يحفظونها ، وهو في هذا الباب يستشهد بكلام العرب عند حديثه على حذف بعض الكلمة بقسوله ، وقد يفعل غير العبرانيين مثل هذا كما قالت العرب « المنا ، مكان المنايا ومكان المنازل لحذفت . وقد يحذفون أكثر من هذا حتى أنهم قد يستجرون من الكلمة بذكر أول شبه منها . حتى ذلك عنهم سيبيهم وأنشد لبعضهم .

بالخير خيرات وإن شراً فـ لا أريد الشر إلا أن تا

أراد وإن شراً فشرأ فاستجزوا بالفاء فقط وأراد بقوله إلا أن تا
إلا أن تريدأ فاستجزى بالتاء فقط .

وهذا دليل واضح على تأثر ابن جنيح بالدراسات العربية في اللغة والنحو .
كما يذكر استشهاده آخر من أقوال العرب عند الكلام على ألفاظ جاءت مختصرة
موجزة فصيحة وهي تجانس ما استعمل فيه الحذف فيقول : وهكذا تقول العرب
أيضاً ، وشبعت خبزاً ولحماً أى من خبز ولحم ، ثم يذكر مواضع الحذف
وما يتبع ذلك من تغيير كما يذكر الأمثلة الكثيرة للاستشهاد .

الباب الخامس والعشرون (ص ٢٧٩ - ٢٩٠)

ما زيد فيه للتأكيد مما في الكلام غنى عنه فيقول : قد يعاد الحرف أو
الفعل لتغير ضرورة تدعو إلى ذلك في قيام المعنى لكن على سبيل التأكيد . وربما
كان التأكيد لازماً وذلك بواسطة تتوسط بين الفعل أو الحرف وبين ما يتصل
به فيعاد ذلك الفعل أو ذلك الحرف لانقطاعه عما يتصل به حتى يكون الكلام
منتظماً . وإنما فعل هذا كله طلباً للبيان .

وقد يكثر الواحد إما للتأكيد وإما لتعظيم شأنه ... الخ .

وفي هذا الباب نلاحظ الأثر العربي أيضاً عند الكلام على فعل العبرانيين في
تضعيفهم ياء الاستقبال ويستشهد بكلام العرب فيقول : « واعلم أن فعل
العبرانيين في تضعيفهم ياء الاستقبال في هذه الألفاظ المتقدمة الذكر مجانس لفعل
العرب في تضعيفهم همزة أفعل الماضي في قولهم أراق الماء وأهراقه .

الباب السادس والعشرون (ص ٢٩١ - ٢٩٣)

ما كرر اضطراراً أو شديداً بالاضطرار . فيقول : قد يكررون اللفظة في
بعض المواضع اضطراراً إذا لم يتم المعنى إلا بذلك التكرار مثل «^١ »^٢
في «^١ »^٢ (أشعيا ص ٥٨ آية ٢) لم يكن بد من
هذا التكرار لإقامة المعنى لأن المعنى يوماً فيوماً أو في كل يوم . وعند كلامه

على زيا دة الباء في قوله ، وربما زادوا باء فتألوا **וַיִּזְכֹּר יְעֹשֶׁבֶת נִשְׁכָּרָה** . يستشهد بقول العرب في ذلك « فتسكون الباء بمعنى الفاء في قولهم سنة فسنة أى سنة بعد سنة .

وفي آخر الباب يذكر باباً صغيراً يقول فيه « وقد يبدون في الخط ما لا يظهر في اللفظ ،

وتعرض لرأى حيوج في زيادة الألف بعد واو الجمع وأنها جرت في ذلك مجرى لغة العرب ويناقش رأى حيوج وينقضه بقوله « وهذا قول غير محرز لأن الألف التي بعد واو الجماعة ليست بمحققة في تلك الأفعال التي وقعت فيها ولا ذلك في أول لغتهم ولا هو مما بنى كلامهم عليه وإنما كتابتهم الحدث أنبتوها هناك للفصل بين تلك الواو وبين واو الذسق إذ خشوا أن تشبه بها وبذلك يعرفوا النحويون بألف الفصل مثلاً أقول كتبوا ، كفروا ، وردوا بألف بعد الواو خوفاً من أن يغلط القارىء ويظن أن الفعل لواحد فيعطف .

ولما خشوا هذا الاشتباه في الواو المفصولة بما قبلها في خطهم وزادوا بعدها ألفاً للفصل على ما ذكرت رأوا أن يبدوها أيضاً بعد الواوات الموصولة بما قبلها وإن لم يكن هناك لبس ليكون حكم هذه الواو في جميع المواضع واحداً .

الباب السابع والعشرون (ص ٢٩٤ - ٣١٧)

ما قيل بلفظ والمراد به غيره ويذكر سببه من أجل اجتماع اللفظتين في الجنس أو في النوع أو في السكيفية أو في غير ذلك من الأمور ويستشهد أيضاً بقول العرب « وتقول العرب في مثل هذا دار الحرب ،

وفي موضع آخر يقول « وهذا شبيهه بما قاله العرب : كما ذلك على رجل فلان أى في زمانه . ويقول في هذا أيضاً **בְּתוֹךְ עַמִּי אֲדוֹכִי יִשְׁכְּנִי** (ملوك ثان ص ٤ آية ١٣) كما يقول العرب فلان في ذروة قومه ويقول « **וַיֵּאחָז בַּיָּחֶק אֶת עֵשׂוֹ כִּי יָבִיד בְּפִיו** ، (تكوين ص ٢٥ آية ٢٨) .

وهذا كما تقول العرب فلان مطعم الصيد لكثرة عندهم وقد يتسمون في هذا حتى انهم يقولون فلان مطعم النسر لكثرة ما يصيد أى كأنه يطعم النسر .
كما يذكر استشهادات من كلام العرب عند كلامه عن ما حمل لفظه على لفظ المجاور له لا على حقيقة معناه وعند الكلام عن الاستعارة والمجاز كما تقول العرب كبد السماء **עַרְבַּיָּה** (تثنية ص ٤ آية ١١) .

الباب الثامن والعشرون (ص ٣١٨ - ٣١٩)

باب آخر مما قيل بالفظ والمراد به غيره — ما قيل بلغة المفرد والمراد به لغة الجمع . ومما يجانس هذا ما يكون واحده وجمعه بلفظ واحد مثل **אֶחָד** ومن هذا الباب كلمة **אֶחָד** فإنه يكون للواحد ويكون للجمع وكلمة **אֶחָד** مثلها تستعمل للواحد والجمع وما قيل بلغة الجمع والمراد به الواحد مثل **אֶחָד** **קָשָׁה**

الباب التاسع والعشرون (ص ٣٢٠ - ٣٣٥)

ويذكر فيه جملة من ألفاظ شاذة خارجة عن القياس للاستعانة بها على علم النحو . ومنها تسكير المصادر ويذكر بأنه لا معنى لتسكيرها لأنها أسماء موضوعة للتسكير والقليل من أجناسها إلا أن العبرانيين ربما كثروا بعض المصادر وإن كان ذلك غير مطرد — وربما فعلوا ذلك لاختلاف أحوال تلك المصادر نحو ما تجيزه العرب أيضا في لسانها ومن هذا الضرب **בְּהַזְרָתִיכֶם** **בְּאַרְצֵי** (حزقيال ٨/٦)

الباب الثلاثون (ص ٣٣٦ - ٣٣٧)

يذكر فيه معنى الشذوذ وأن شذوذ الحرف يكون على وجهين :

١ — إما شذوذ عن القياس .

٢ — وإما شذوذ عن الباب أعني عن الاستعمال والاطراد وإن جاء على

القياس . ويقول ذلك أن الاستعمال والإطراد يكون على وجهين أيضاً
أما على القياس وأما على غير القياس .

أما ما جرى على القياس - وهو جل كلامهم - ما جرى من استعمالهم الأمر من
المستقبل من الفعل الخفيف . وكاستعمالهم الأمر من مستقبل الفعل المشدد بالتشديد
أيضاً وكذلك المصدر ... الخ ويذكر أمثلة كثيرة لذلك .

وأما ما جرى من استعمالهم على غير القياس وإن كان مطرداً في جل كلامهم
فكاستعمالهم المستقبل من **יָהִי** **יִהְיֶה** بتحريك التاء بصيرى وكان القياس
أن يكون المستقبل **יִהְיֶה** بفتح التاء على زنة **יִהְיֶה** (عدد ٧/٢٤) .
وكان القياس أيضاً أن يكون المستقبل من **אָמַר** **אָמַר** على زنة **יַעֲשֶׂה**
فتشد إلى **יַעֲשֶׂה** ...

الباب الحادى والعشرون (ص ٣٣٨ - ٣٤١)

خاص بالقلب فيقول إن القلب في كلامهم يكون على ضربين :

١ - أحدهما في اللفظ ٢ - والآخر في المعنى - لأن الكلام إذا لم يدخله
لبس جاز فيه القلب وغيره .

وأما القلب الذى فى اللفظ فمثل **כָּבֵשׁ** **כָּבֵשׁ** **לְפָרֶשׁ** **לָדָם**
(لاويين ص ٢٤ آية ١٢) **וַיִּמְדַּע** **פֶּשֶׁר** **דָּבָר** (جامعة ص ٨
آية ١) .

ومن المقلوب من الأفعال المعتلة الفاءات والعينات مثل **יָם** **פָּנֵשׁ** **לֹא** **יִבְנֶה**
(أرميا ص ٦ - ١٥) - **וְהָיוּ** **דָּר** **מְאֹד** (قضاء ١٩ - ١١) .

ومن المقلوب من الأفعال المعتلة العينات واللامات **בָּוִז** **יִבְזֹז** **לֹא**
(نشيد ٨ - ٧) **לֵב** **נִשְׁפָּר** **וְנִדְפָּה** (مزامير ٥١ - ١٩)

وأما المقلوب فى المعنى فمثل قوله **עַל** **הָרִים** **יַעֲמְדוּ** **מֵיִם** (مزامير
١٠٤ - ٦) **المعنى** **עַל** **מֵיִם** **יַעֲמְדוּ** **הָרִים**

الباب الثاني والثمانون (ص ٣٤٢ - ٣٤٥)

من المقدم والمؤخر ويقول هذا الباب يجانس للباب المتقدم له ولذلك إن دخل في أحدهما شيء ما دخل في صاحبه فلا ضير . واعلم أن التقديم والتأخير كثير في كلامهم وذلك في مثل قوله **על אף אובי תשלח ידה** (مزامير ١٣٨ - ٧) التقدير **אף על אובי** . وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي يوردها للاستشهاد بها من أسفار التوراة .

الباب الثالث والثمانون (ص ٣٤٦ - ٣٥٢)

ما حمل من الكلام على الأنصى لا على الأدنى مثل **עמים תחתיה** ومعناه فذلك الشعوب على معنى **ואתן אדם תחתיה** وهذا كما تقول العرب أيضا : مهلا فداً لك الأقوام كلهم .

الباب الرابع والثمانون (ص ٣٥٣ - ٣٥٧)

في الاستفهام وحروفه ومعانيها واختصاص كل منها . فيقول :

اعلم أن حروف الاستفهام مختلفة في المعاني وذلك أن **הי** إنما بابه أن يكون سؤالاً عن يعقل و **הי** سؤالاً عما لا يعقل ، **היך** سؤالاً عن الحال وكذلك سائر الحروف .

فن حروف الاستفهام **הי** ويسأل بها عن مكان يتضمن مكاناً مستقلاً عنه مثل **הי הכל אחיך** (تكوين ٤ - ٦) ويزاد عليها هاء لنفس المعنى مثل **היה** وقد وصلوا به الضمير في مثل **היכה**

وقد يستفهم بـ **הי** عن غير مكان في مثل قوله **הי לזאת אסלח לך** (أرميا ٥ - ٧) .

ومن حروف الاستفهام **היפה** ويسأل بها عن مكان يتضمن شخصاً مستقلاً عنه أيضاً . وقد يسأل بها عن الصيغة والصفة مثل **היפה האנשים אשר הנהגתם** (قضاء ص ٨ - ٦) وقد تكون بمعنى إذا **היה** **אפוא** **היה** ،

ومنها **אֵיכָה** و **אֵיכָה** ويسأل بها عن الحال وقد يضعاف السكاف
للتأكيد فيقال **אֵיכָה** والأصل في هذه الكلمة **אֵיךְ**

ومنها **אֵין** ويسأل بها عن مكان مثل **אֵין הַלְבָּתָם** ويزاد عليها الهاء
فيقال **אֵנה**

ومنها **אֵין** ويستفهم بها عن مكان مثل **מָאֵין אתם** . **מָאֵין** لي **בְּשָׁר**
وعما يكون الاستفهام بها عاما **מָה** ، **מָה**

ويستفهم بها عن الحال مثل **מָה אתם** أى كيف أنتم
وقد يزيدون اللام على **מָה** فيستفهمون بها عن علة الشيء .

ومنها **מָתַי** ويستفهم بها عن زمان . ومنها **ה** ويستفهم بها استفهام
عموم وإذا استفهم بها عن أحد شيئين لزم الكلام (**אם**)

ومنها **אֵף** وهى مثل الهاء في قوله **אֵף כי אמר אלהים** (تكوين
ص ٣ - ١) أى هل قال الله وشئله **הָאֵף** إلا أن هذا مما اجتمع فيه عاملان
وهو كقول العرب أهل كان كذا وكذا فيجمعون بين حرفين للاستفهام وهما
الآلف وهل .

وقد يدخلون هاء الاستفهام على حرف النفي وهم يريدون به التثنية والتحقق
ومنها **מָדַע** ومعناها مثل معنى **לָמָד** أعنى السؤال عن علة الشيء وهى لفظة
مركبة أصلها **מָה** التى للاستفهام ثم زيد عليها **דַּע** وتفسيرها ما بال الأمر
يكون هكذا .

الباب الخامس والعشرون (ص ٣٥٨)

خاص بذكر أحكام هاء الاستفهام والحركات التى تحرك بها إذا كان بعدها
حرف حلقى .

الباب السادس والثمانون (ص ٣٥٩ - ٣٦٢)

في المعرفة والنسكرة . فيقول . اعلم أن النسكرة في كل شيء شائع في نوعه لا يراد به واحد دون آخر وذلك مثل قولك **הַמֶּלֶךְ הַיָּשָׁן** وما أشبه ذلك . والمعرفة أصناف فيها الأسماء والأعلام أعنى أسماء الناس وأسماء البلدان .

مثل **שִׁמְעוֹן מַצְרַיִם**

ومنها ما عرف من النسكرات بتخصيص الأنواع أو الأشخاص . ومنها الضمائر لأن الإسم لا يضمح حتى يعرف وهو مثل ياء المتكلم وكاف المخاطب .

ومنها ما يعرف بالإشارة إليه مثل قولك **זֶה זֶמַת אֱלֹהִים** ومنها ما يعرف من النسكرات بإضافتها إلى الممارف مثل **עֶבֶד הַמֶּלֶךְ** ربما أضيف إلى الضمائر تعرف بها .

فإذا نعمت الأسماء فالوجه والقياس أن نعمت النسكرة بالنسكرة والمعرفة المعرفة مثل قولك **הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל ، הָאֲרֵץ הַמְּזֻכָּה ، מֶלֶךְ הַדָּוִד** هذا هو القياس . وقد ينعتون المعرفة بالنسكرة كقوله **עַל הָאֲרֵץ אֲתָרַת** (أرميا ص ٢٢ - آية ٢٦) .

وينعتون النسكرة بالمعرفة كقوله **הַלֵּל הַגָּדוֹל** (عزرا ص ١١ - ١٩) وإذا عرفوا إسماً مضافاً فالقياس أن يدخل التعريف في المضاف إليه قد يعرفون المضاف والمضاف إليه جميعاً كقوله **זֶמַת כָּל הַמַּמְלָכוֹת אֲרָם** (أرميا ص ٢٥ - ٢٦) .

وهكذا يستمر في ذكر الأوجه المختلفة القياسية وغير القياسية للتعريف . ويستشهد في كل ذلك بأمثلة عديدة من أسفار التوراة .

الباب السابع والستون (ص ٣٦٣ - ٣٦٩)

في التذكير والتأنيث ويخبرنا ابن جناح بأن أكثر الباب قد دخل في باب الضمائر ويقول التذكير هو الأصل في الباب وأن التأنيث فرع داخل عليه ويستشهد على ذلك بكلمة **דָּבָר** شيء فيقول وهي مذكر فإنها تقع على المذكر والمؤنث ويذكر أن الشيء عند العرب مذكر وهم يوقعونه على مذكر ومؤنث ويستشهدون به على مثل استشهدنا نحن .

الباب الثامن والسبعون (ص ٣٧٠ - ٣٧٢)

ما حمل المؤنث فيه يحمل المذكر فيقول إنهم بما يحملون الواحد المؤنث يحمل الواحد المذكر ويجرونه مجراه فيسقطون منه علامة التأنيث كما صنعوا في **כִּי יְהִיָּה דְעָרָה בְּתוּלָה** (تثنية ص ٢٢ - ٢٣)

وقد يجمعون الواحد المؤنث الذي فيه علامة التأنيث على التذكير مثل **שָׁנָה שְׁנִיָּה**

ويجافس هذا الباب ما يجوز العبرانيون من التذكير فيما لا يعقل من المؤنث وخاصة مما لم يكن تأنيثه حقيقياً مثل **הַשָּׁמַיִם יֵצְאוּ עַל הָאָרֶץ** (تكوين ص ١٩ - ٢٣)

الباب التاسع والستون (ص ٣٧٢ - ٣٧٣)

ما حمل فيه المذكر يحمل المؤنث . وبما جرى هذا المجرى قوله في بعض المواضع **אֵת** في مخاطبة المذكر مثل **אֵת הָאֵת תְּדַבֵּר אֵלַיִנִי** (تثنية ص ٥ - ٢٤) ومن هذا النحو قوله **וְהַנְזֻחַת מִן הַמִּנְחָה** (لاويين ص ٢ - ٣)

ويشرح هذا بقوله . لكن لما كانت بقية الـ **מִנְחָה מִנְחָה** أجريت مجراها في اللفظ لأنها بعضها . ويؤيد كلامه بقوله وهذا بما تستعمل العرب مثله في كثير من المواضع .

الباب الأربعون (ص ٣٧٤)

ما بلفظ واحد للذكر والانثى من ذلك قوله **יָמְלֵךְ** للذكر والانثى كما قيل
יָמְלֵךְ מְבִיחָה (تكوين ٣٢-١٦) ومثل **כָּךְ** ، **אָרְכָּה**
 وما يجانس هذا تسميتهم الذكر والانثى بلفظ واحد مثل **מִיכָהוּ** **יִזְ**
יָמְלֵךְ (ملوك أول ٢٢-٩) **מִיכָהוּ** **בֵּת אֲזַרְיָאֵל** (أخبار أول
 ٧-١٥) .

الباب الحادي والأربعون (ص ٣٧٤ - ٣٧٥)

ما أنشؤه تأنيث القصة أو الحال أو الكلمة أو الجماعة فما أنشؤه تأنيث
 الجماعة قولهم **וַחֲדָיו יִשְׁתַּחֲוּ** (صمويل ثان ٢٤-٩) .
 وما أنشؤه تأنيث القصة **בְּזֹאת יִבְאֶה הָרֶזֶן** (لاويين ١٦-٣)
 وما أنشؤه تأنيث الكلمة **וְדַבֵּר וְלֹא יִקְיַמְנָה** (عدد ٢٣-١٦) .

الباب الثاني والأربعون (ص ٣٧٥)

في هاء ضمير المؤنث الغائب ويقول **דַּעַלְמָן** أن الهاء في ضمير المؤنث الغائب
 المفعول به أو المضاف إليه هي ظاهرة أبداً أعنى مبيتق إلا في مواضع أليئت
 على الشذوذ مثل قوله **לֹאֲהָהָהָהָה** (عدد ١٥-٣١)
 وقد اطرد في كلامهم لين الهاء التي هي ضمير المؤنث الغائب المفعول به في
 غير هذا الضرب أعنى عند اتصالها بفعل المؤنث الماضي وذلك أن فعله الذي هو
 ماضى المؤنث إذا اتصل بضمير المفعول المؤنث انقلبت فيه الهاء تاء وكانت الهاء
 التي هي ضمير المؤنث الغائب لينتة على غير العادة مثل **וְכַעֲסָתָהּ צָרָתָהּ**
 (صمويل أول ١٦-١) .

الباب الثالث والأربعون (ص ٣٧٦ - ٣٨٤)

خاص بالعدد وهو من الأبواب الهامة في هذا الكتاب وفيه يظهر كذلك أثر
 النحوي العربي . وقد تسكلم في أوله عن الزيادة التي هي علامة التثنية والجمع في المذكر

والمؤنث وأن تلك العلامة واحدة في الثانية والجمع ويعمل ذلك بقوله إن كل ثانية جمع وذلك أنك إذا ثبتت فمالك تجمع واحداً إلى آخر كما أنك إذا جمعت فمالك تجمع عدداً إلى عدد . ويذكر بعد ذلك دخول الهاء في عدد المذكر فيما دون العشرة رأنها وإن كانت حرف تأنيث فهي على غير دخولها للتأنيث في مثل **הַלְכָה הִיא** (أرميا ٢-٦) لأنه لو كانت على ذلك لكان العدد مؤنثاً واقعاً على مذكر لكن دخلت هنا كدخولها في **פְּלִיגָה הָדוּא** (تكون ٣٢-٢٣) .

ويقول : وإن وقعت العدد على مؤنث أو وقعت به غير هاء فقلت **שְׁלֹשׁ** ، **אַרְבַּע** ، **עֶשְׂרִי** .

وكان القياس أن تثبت الهاء في عدد المؤنث وتسقط من عدد المذكر لكنهم لما أدخلوها في عدد المذكر للبالغة والتأكيد رأوا إسقاطها من عدد المؤنث لثلاث تشبيه اللفظتان وإن كانوا ربما أثبتوها في النادر في عدد المؤنث على الأصل مثل **שְׁבַע עֶיְנִים** (صمويل ثان ١٢-٦)

فإذا خرجت عن العقد الأول ضمنت إليها إسماء ما كان في أصل العدد وجمعاتها إسماء واحداً وذلك قولك في عدد المذكر **אַחַד עֶשְׂרִי יוֹם** إلى **תְּשַׁעַת עֶשְׂרִי** تثبت الهاء التي وضعت علامة للمذكر في الصدر وتختل منها المعجز لثلاث تجمع علامتان للتأنيث في اسم واحد وإن كانت الهاء في عدد المذكر لغير تأنيث .

وتقول في عدد المؤنث **יְהִי בְּאַחַת עֶשְׂרִי שָׁנָה** (عزرا ٣٠-٢٠) إلى **תְּשַׁע עֶשְׂרִי** تختل الصدر من الهاء على ما كان في أصل العدد وتثبتها في المعجز على حقيقة التأنيث .

واعلم أن الأصل كان في **אַחַד עֶשְׂרִי** إلى **תְּשַׁעַת עֶשְׂרִי** أن يكون **אַחַד** و**עֶשְׂרִי** .. فلما كان أصل العدد أن يكون إسماء واحداً يدل على جمع وكبوا هذين الإسمين وجعلوها إسماء واحداً وحذفوا وار العطف .

فإذا ثبتت أدنى العقود أغنى **עֲשָׂרָה** اشتقت له من اسمه ما فيه يدل على أنك قد خرجت عنه تضعيفه والدليل عليه ما يلحقه من زيادات أغنى الياء والميم مثل **עֲשָׂרִים** .

فإذا زدت على الـ **עֲשָׂרִים** واحداً فما فوقه إلى العقد الثالث وإلى ما بعده من العقود استعملت واو العطف وكذلك إلى آخر العقود وهم يعطفون الأقل على الأكثر وربما عطفوا الأكثر على الأقل كما في اللسان العربي كقوله **בשבעה ועשרים יום לחינש** (تكوين ٨-١٤) وهكذا إلى التسعين فإذا صرت إلى العقد الذي بعدها فقل **מאה שנה** وهو مضاف في المعنى وإن لم يكن مضافاً في اللفظ وربما أضافوه في اللفظ كما قيل **אלה ימי שני חיי אברהם אשר חי מאת שנה ושבעים שנה** **יחמש שנים** (تكوين ٢٥-٧) .

فإذا صرت إلى العقد الثاني بعد المائة قلت **מאתים** وكان القياس **שתי מאות** فأوجزوه .

فإذا صرت إلى العقد الثالث فما فوقه قلت **שלוש מאות** ...

فإذا تجاوزت تسعمائة صرت إلى عقد خالف لفظه ما قبله فقلت **אלף** .

ثم يتكلم عن تمييز العدد فيقول : اعلم أن ما بعد الإثنين إلى العشرة من اعدادات لا يكون على الأكثر إلا جمعاً أو لفظاً يكون مخصوصاً للجمع كما قالوا **ארבעה אנשים** (ملوك ثان ٧-٣) **תשע שנים** (ملوك ثان ١٧-١) .

وما بعد العشرة إلى العشرين وما بعد العشرين إلى التسعين قد يكون مفرداً لـ سبيل التمييز للنوع كما قالوا **אחד עשר יום** (ثنية ١-٢) .

وقد يكون مجموعاً على حقيقة العدد وإن كان تمييزاً قيل **ועשרת אלפים** **יום חמים ושעורים** **עשרת אלפים** (أخبار ثان ٢٧-٨) له **כרים** تمييز للعدد وقوله **חמים** تمييز للنوع .

وأصل التمييز أن يميز الجميع بالواحد كما قد ذكرنا وكما قيل **אֶחָד** **שָׁרִים** **אֶחָד** .

وقالوا فيما ميز مما بعد العشرة إلى الثانية عشرة بالجمع .

وكذلك يفرد ما بعد المائة ويجمع قالوا **מֵאָה** **שָׁרִים** ، **מֵאָה** **אֶחָד** .
وما بعد الألف أيضاً مفرد ومجموع قالوا **אֶלֶף** **אֶחָד** **שָׁרִים** **אֶלֶף** **שָׁרִים** .
אֶלֶף **שָׁרִים** **שָׁרִים** (مز امير ٩٠ - ٤)

ونجد في هذا الباب تشابهاً كبيراً بين النحو العربي والنحو العبري .

كما نلاحظ بعض الآراء النحوية للنحاة العرب .

الباب الرابع والاربعون (ص ٣٨٤ - ٣٨٥)

في تعريف العدد . فيقول إذا عرفت ما بين الواحد إلى العشرة فانك تضيف
العدد إلى المعدود وتدخل التعريف على المعدود مثل **עֶשְׂרִים** **שָׁרִים** **הָאֶחָד** .
(صمويل أول ٢ - ١٣) وما شابه ذلك .

فان عرفت ما بين العشرة إلى العشرين من العددين اللذين يجعلان اسماً واحداً
أدخلت التعريف في العدد الثاني كما قيل **וְהָיָה בְּשָׁרִים** **הָעֶשְׂרִים** .
(ملوك ثان ١٩ - ١٩)

وإن شئت أدخلت على العدد الأول تشبيهاً له بما تركيبه محض كما قيل
וּבְשָׁרִים **הָאֶחָד** **עֶשְׂרִים** **בְּיָרַח** **בּוֹ** (ملوك ثان ٦ - ٣٨)

وإن شئت أدخلته على المعدود ولم تدخله على العدد كما قيل **וְהָיָה** **שָׁרִים** **הָאֶחָد** .
(يوشع ٤ - ٢٠) ...

فاذا بلغت إلى عشرين وغيره من العقود أدخلته على المعدود كما قالوا
עֶשְׂרִים **הָאֶחָد** (خروج ٣٦ - ٢٤) ...

وإن شئت أدخلته على العدد دون المعدود كما قيل **שָׁרִים** **הָאֶחָد** **שָׁרִים** .
(لاويين ٢٥ - ١١) .

فإذا بلغت إلى مائة أدخلت التعريف على المعداد **מאת אדנים למאת**
הכפר (خروج ٣٨ - ٢٧) .

فإن ميزت أدخلت التعريف على التمييز كما قيل : **ניחי מאת כפר**
הכפר (خروج ٣٨ - ٢٧) .

وإذا عطفت عدداً على عدد وأردت التعريف فإن شئت عرفت العدد الأول
فقط وعطفت الثاني بغير تعريف كما قيل : **עד יום העשרים**
(خروج ١٢ - ١٨)

وإن شئت عرفت جميع الأعداد كما قيل : **ואת פדויי השלשה**
השבעים והמאות (عدد ٣ - ٤٦)

وإن شئت عرفت البعض دون البعض كما قيل **ואת האלה ושבע**
המאות וחמשה ושבעים (خروج ٢٨ - ٢٨)

وربما لم يعرف غير النوع المميز به فقط مثل قوله **אלף ומאת הכפר**
אשר לקח לך (قضاء ١٧ - ٢) .

ونلاحظ في هذا الباب أيضاً الأثر العربي والآراء النحوية لنجاح العرب
في العدد وتعريفه فإذا رجعنا إلى كتاب شرح ابن يعيش في النحو وتصفحنا باب
العدد فانتنا نجد كثيراً من هذه الآراء النحوية التي يجيزها ابن جناح
في تعريف العدد .

الباب الخامس والستون (ص ٣٨٦)

باب آخر من العدد يذكر فيه بعض الشذوذ في إثبات الهاء في عدد أنوثت
على الشذوذ عن الاطراد . وهو الباب الأخير من المكتاب .

تعليمي

هذا العرض والتحليل المختصر يكفي لإعطاء صورة واضحة عن سعة المساهمة التي في كتب ابن جناح وأنه وصل بعلم النحو العبري إلى مرحلة النضوج .

وقد رأينا كيف كان ابن جناح في كتابه اللمع متأثراً بطريقة نحاة العرب ويخبرنا « مونك » في تعليقه الذي كتبه في مجلة جورنال اسياتيك سنة ١٨٥٠ عن ابن جناح بأن هؤلاء الذين يعرفون طريقة نحاة العرب من اليهود والذين كانوا أساتذة لابن جناح يعرفون له باتباع النظام المتبع عند نحاة العرب في المادة العلمية الغزيرة التي كان متمكناً فيها .

ويخبرنا كذلك بأن بعض الموضوعات قد عولجت في كتاب اللمع بطريقة أكثر عمقاً مما هو موجود في أحسن المؤلفات الحديثة الآن .

وعلاوة على الفائدة العلمية التي تقدمها لنا المؤلفات ابن جناح فإن مقدمة كتاب اللمع تعرض لنا في الوقت نفسه لوناً من أسلوب ابن جناح الذي يمتاز بهذه الثروة من الاصطلاحات المعروفة عند العرب .

والواقع أن معرفة ابن جناح الغزيرة العميقة للغة العبرية كانت محل تقدير معاصريه وإعجابهم . ونجد ابن أبي أصيبعة يثنى عليه فيفيض في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج ٢ ص ٥٠) .

وليس ذلك في الحقيقة إلا صدى لثناء كل المؤلفين العرب في أسبانيا .

ولقد استطاع ابن جناح أن يضع نفسه حقاً في المسكاة الأولى بهذه الأبحاث العلمية ومن أجل هذا يعتبرونه أول من قعد القواعد العبرية في شكل علمي كامل .

ويعتبر كتابه اللمع — من وجهة نظر نحاة العرب — أوفى كتاب في هذا الموضوع وكان المصدر الذي أخذ عنه كل نحاة العبرية فيما بعد وعلى الخصوص « داود قمحي » .

وكثير من أبواب كتاب اللمع قد عولجت بطريقة دقيقة جعلت « مونك » يقول « إن ملاحظات ابن جناح في الباب السادس على الحروف اللينة لا تزال حتى الآن أحسن ما كتب في هذا الموضوع وأن ابن جناح — بهذا الاعتبار —

لم يسبق ولم يلحق بأى نحوى آخر من المحدثين .

والباب الحادى عشر الذى يعالج الصيغ المختلفة للأسماء هو أيضاً باب قديم جداً من ناحية كثرة الأمثلة المذكورة كما نلاحظ فيه التبسيط الذى أدخله فى هذا العدد الكثير من الصيغ وذلك بعزم كثير من الصيغ المختلفة تحت صيغة أساسية وفق طبيعة الحروف التى تكون الأصل .

وكذلك المختصر العام لقواعد تصريف الأفعال الذى يقدمه لنا فى الباب الرابع عشر يحتوى على نظرية كاملة للصيغ المختلفة التى يخضع لها الفعل فى اللغة العبرية كل هذا نلاحظه مع الدقة فى الشرح وكثرة الأمثلة التى يستشهد بها من التوراة .

وإن جناح فى هذا يعالج الصيغ المختلفة ويطيل فى الكلام على الصيغ التى يمكن أن يأخذها اسم الحدث أو المصدر وذلك بمقارنته بالفعل العربى ونظريات النحويين العرب ، كذلك نرى ابن جناح يتبع أسانذته نحاة العرب وينهج نهجهم ويستشهد بأمثلة كثيرة من كلامهم فى كثير من أبواب كتابه اللمع .

ولكى تظهر لنا قيمة أبحاث ابن جناح يحسن فى هذا المقام أن نشير إلى ما يذكره ديرنبورج بصدد المقارنة بين ابن جناح وحيوج بما يؤيد تقدم ابن جناح ونهوضه بعلم النحو العبرى فيقول :

و ان النحو العبرى لم يدرس مطلقاً على نظام واسع مستقل عن نظام المعجم كما فعل أبو الوليد مروان بن جناح فى كتابه اللمع ، فان حيوج يأخذ القواعد كوسيلة للدخول فى أبحاث عن الأفعال ذوات المثلين والأفعال ذوات حروف اللين .

أما ابن جناح فانه يخصص مكاناً هاماً يليق بجلال هذا العلم وابن جناح كذلك فى كتابه التشوير ناقش مسائل من القواعد أكثر تعقيداً .

ويمتاز ابن جناح عن حيوج من ناحية أن الأخير يتجه إلى بيان الكلمة والبحث عن أصلها . أما ابن جناح فيهتم بالجملة وبالدور الذى تلعبه كل كلمة فى هذه الجملة والقواعد النحوية التى وضعها حيوج لا تتجاوز الكلمة وتغيراتها والموضوع الرئيسى فى نحوه هو تأسيس الحروف الثلاثة الأصلية فى الكلمة وذلك بفضل الآثار التى يستطيع أن يتركها حرف لين أو حرف مضعف فى الصيغ المختلفة للفعل .

أما كتاب اللمع لابن جنيح فله أهداف سامية إذ يحتوى على كل الميدان العلمى فى النحو العبرى .

ومهما يكن من شىء فان حيوج كان له الفضل فى البدء وقد سار ابن جنيح على نهجه وكان له الفضل فى إتمام ما بدأه حيوج . وما من شك فى أنهما كليهما قد أعدا أنفسهما لهذه المؤلفات بدراستهما العميقة للنحو العربى وقد ساعدهما على ذلك أنهما كانا يعيشان فى بلد إسلامى وفى قرطبة بالذات تلك المدينة التى كانت إذ ذاك أهم مركز ثقافى إسلامى .

من هذا العرض لنشأة النحو العبرى وتطوره ولأهم المؤلفات التى ألغت فيه نستطيع أن نقرر بأن النحو العبرى نشأ نشأة عبرية خالصة . وكان الدين أو بمعنى آخر الكتاب المقدس هو الباعث لى عنشأته كما كان الحال فى نشأة النحو العربى .

ولسكن النحو العبرى - من ناحية أخرى - كان متأثراً بالدراسات العربية فى هذا الميدان كما رأينا فى كتاب اللمع لابن جنيح وكان السبب فى ذلك هو ازدهار هذه الدراسات العربية فى أسبانيا الإسلامية .

ولسكننا نرى أنه بالرغم من التشابه العظيم والقاربة اللغوية بين اللغة العربية واللغة العبرية وبالرغم من أن اليهود احتذوا المثال العربى فى الشكل أحياناً وفى الفكر أحياناً أخرى ذاتنا نجد بعض حالات نحوية اختلفت بها كل لغة .

فاذا ألقينا نظرة على بعض موضوعات النحو فى اللغتين نجد أن لكل لغة خصائص تنفرد بها من ذلك .

حالات الاعراب :

فلاحظ مبلغ الأهمية التى تشغلها حالات الإعراب فى اللغة العربية على أواخر الكلمات وقد كتب علماء النحو العربى كثيراً من الفصول الخاصة بهذه الحالات فى كتبهم النحوية وبذلوا كثيراً من الجهد فى التقديرات والتأويلات والشروح بما زادها تعقيداً وجعلها صعبة الفهم .

أما اللغة العبرية فقد تخلصت من حالات الإعراب ووفر علماءها على أنفسهم الوقت والجهد. فالتزموا تسكين أواخر الكلمات .

ولا نكاد نجد في اللغة العبرية إلا علامات نادرة جداً ولو تركنا جانباً بعض الظروف وبعض الصيغ الفعلية لا نكاد نجد شيئاً يذكرنا بحالات الإعراب فيها . ونلاحظ أيضاً أنه ليس في اللغة العبرية صيغة التصغير ولا تلك الصيغ العديدة من صيغ الجمع . وكذلك عدد حروف العطف في العبرية محدود وتبعاً لذلك الجملة نفسها فإنها أكثر بساطة من الجملة العربية .

أما من ناحية الشكل :

فإننا نرى الأمر على عكس ما هو في حالات الإعراب فإن طريقة الشكل التي هي في اللغة العربية غاية في البساطة نجدها معقدة جداً في اللغة العبرية فنلاحظ أن اللغة العربية قد اكتفت بالحركات الثلاث الأساسية (الفتح والضم والكسر) وعلى العكس من ذلك في اللغة العبرية فإن العبرانيين اجتهدوا في أن يبحشوا هذه الحركات العديدة التي بلغت لثلاث عشرة . وجزء هام من النحو العبري خاص بتحديد استعمال هذه العلامات التي يتخلو من أكثرها النحو العربي ولا يوجد لها شبيه فيه .

ولكننا نلاحظ أن هذا التعقيد في الحركات العبرية قد أفاد في ناحية أخرى وهي ناحية علم الصوت .

ومن ناحية علم الصوت العبري :

نرى أن الذي وضع أساسه هو يهودا حيوج وسار في طريقه من بعده ابن جناح فراد فيه . وهذا العلم يتميز بالقوانين التي وضعها حيوج والتي تبين لنا هذه الميزات وهي :

- ١ - كل حرف يكون إما متحركاً بحركة من سبع حركات أو يكون ساكناً وكل حرف تحتها شفا في أول الكلمة أو في أول المقطع يحرك دائماً .
- ٢ - ليس هناك مطلقاً كلمة تبدأ بساكن أو تنتهي بحرف متحرك .

٣ - الحرفان الساكنان لا يمكن أن يجتمعا متواليين لا في وسط الكلمة ولا في آخرها . ففي وسط الكلمة يعامل الحرف الثاني التي تحته شفا كما لو كان في أول الكلمة . وفي آخر الكلمة ينضم إلى الكلمة التالية ما عدا الحالة التي تكون فيها الكلمة منتهية بحرفين نحت كل منهما شفا .

٤ - لا يمكن اجتماع ثلاث حركات متوالية في كلمة واحدة بدون أن يكون هناك فاصل بينها إلا إذا كانت الكلمة تشتمل على حرف حلقى أو حرف مضعف .

كتاب اللمع - مصدر الدراسات اللغوية المقارنة

يعتبر كتاب اللمع مصدراً من أهم المصادر للدراسات اللغوية المقارنة والنحو المقارن بين اللغتين العربية والعبرية فإذا تتبعنا أبواب هذا الكتاب بالدراسة وجدنا أن ابن جناح قد اهتم بهذه الناحية ناحية المقارنة بين العربية والعبرية فهو يذكر القاعدة من قواعد اللغة العبرية ويستشهد عليها بما ورد في الكتاب المقدس ثم يؤيد استشهاده هذا بما ورد من كلام العرب مشابهاً لما ذكره ومؤيداً القاعدة التي ذكرها .

فإذا استعرضنا أبواب الكتاب وما جاء فيها نجد أنه في المقدمة (ص ٧) يقول د وما لم أجد عليه شاهداً بما ذكرته وجدت الشاهد عليه من اللسان العربي لم أخرج من الاستشهاد بوضوحه كما يتخرج عن ذلك من ضعف علمه وقل تمييزه من أهل زماننا . وقد رأيت سعيداً نضر الله وجهه يعتمد على مثل ذلك في كثير من تراجمه .

وفي ص ١٠ يقول د إن من مجازات أصحاب اللغات استسهالهم فيها أنهم إذا كثروا استعمالهم للشيء ربما حذفوا من أصله استخفافاً كما صنع العبرانيون في **לֵךְ** ، **יָד** وربما زادوا في اللفظ على أصله بزيادتهم الآلاف المهموزة في **אֵשֶׁת־אֱלֹהִים** وفي **וְכִי תִשְׁמְעוּלָא** يدل على ذلك قوله **הַשְׁמִיעִי הַיְחַיִּילִי**

وقولهم **שמואל** بواو المد وإن كنت ألفاً بغير همزة . وكرياتهم الميم في **מבזה ונמם** الذى الوجهه أن يكون **בְּבִיחָה** وكرياتهم غير ذلك من حروف الزيادة .

وجرت العرب هذا المجرى أيضاً فى لغتها من الحذف والزيادة .

أما الحذف فكمقولهم **خذ ، زن ، رد ،** وما أشبه ذلك .

وأما الزيادة فكرياتهم الهمزة فى قولهم **شمال وشامل** لأنه من شملت الريح تشمل كما عند العبرانيين **תשמאלו** ، **אשמאלה** من **שמואל** **בעשותו השימי השמילي** .

وكرياتهم الياء فى قولهم فى تصغير ليلة ليلية وكرياتهم الميم فى قولهم للأزرق زرقم وكقولهم للدق من النوق دلقم .

وكرياتهم اللام فى قولهم للعبد عبدل .

(وفى ص ١١) عند كلامه على لفظ **אָפֵק** يقول وليس بمستنكر أن يكون **אָפֵק** بجانباً للفظ العربى أعنى قولهم أفككت الرجل عن الأمر بمعنى قلبته عنه . ويسمون الريح المتفكات لأنها تقلب . وقد وجدت مثل هذه المجازات فى لغة العرب وذلك أنهم يعتقدون اشتقاق مكان إنما هو من كان يكون وأن وزنه **مَفْعَل** لأن أصله أن يكون **مَكُون** فأسكنوا الواو استئقالا لحركتها وحركوا الكاف بالفتح فانقلبت الواو ألفاً لانفتاح ما قبلها مع سكونها لكنهم قد أجروه بجرى فعال مفتوح الفاء فجعلوا ميمه كالأصل لسكونه الاستعمال فقالوا مكان وأمكننت على مثال فعال وأفعلت . وقالوا أيضاً تمكنت فى المكان فأجروه بجرى تفعلت وهو فى الأصل تفعلت لأن أصله تمسكونت فى موضع تسكونت مثل قولهم تمددعت فى موضع تدرعت ومثل قولهم أيضاً ثوب بمرجل مكان مرجل والمرجل عندهم ثوب من ضربيد الوشى وكان القياس أن يقال مرجل لأن وزن مرجل مفعول وقولهم مرجل على وزن مدهرج إلا أن مدهرج مفعول ومرجل بمفعول

فأنزلوا الميم الثانية من مخرج وهي مزيدة منزلة الدال من مدحرج وهي أصل فأخرجوا بمفعلا وأصله مفعل مخرج مفعل وهذا هو القياس. في تمسكنت وتمدرجت. ولو أنهم جمعوا مكان على حقه وواجهه لقالوا مكان لأن وزن مكان مفعل وجمعها مفاعل لكنهم أجروه بحرى فقالوا وأقذلت.

وهذا هو أيضاً مجاز قول العبرانيين **בִּזְרֵיךְ לְחַרְמִין** ول**חַרְמִין** **לְמוֹדֵבִין** في أساس التفاعلين من **מָדָם** إذ شبهوا **מָדָם** بقول الكتاب **מִבְיֹאִים דָּאָר וְכָל מִכָּר**.

وأما قولهم **מָדָם**، **מָלִיךְ** فإنما أرادوا به تعديل اللفظ وتزويجه وتسويته لأن من عادة العبرانيين فعل مثل ذلك كقولهم **את מוֹצֵאָה ואת מוֹצֵאָה** فحملوا الثاني معتل العين حمل الأول وهو معتل الفاء تزويجاً للكلام. وقد فعل العرب مثل هذا بقولهم «لاني لأقيه بالعشائيا وبالغدائيا فقالوا بالغدائيا إتباعاً للفظ العشائيا وليس على حقه وواجهه وكجمع بعضهم بين مأزورات وهو من الوزر وبين مأجورات تزويجاً للكلام، وإنما كان حق الكلام أن يكون موزورات فأريد به تزويج اللفظ كالغدائيا حملاً على العشائيا.

(وفي ص ٢٢) يتكلم عن الأفعال والعلة الموجبة لوضع الفعل والسبب فيه وكلامه منطقي فيقول: إن الجوهر إذا أحدث العرض لا يخلو أحداثه له من أن يكون في زمان ماض أو في زمان مستقبل فاحتجنا أن نضع من لفظ الحدث وهو العرض أعني المصدر صيغتين مختلفتين تكون كل واحدة منهما دالة بصورتها على الزمان الذي كان فيه أحداث الجوهر العرض وفعله له فصنع للزمان الماضي **יָשַׁמַר**، **יָדַל**، **יָכֹל**، **דָּיַר**، **יָהֲדִיל** وغير ذلك من الابنية الدالة على الماضي.

وصنع للزمان المستقبل **יִשְׁמַר**، **יִדְלֵל**، **יִכְדִּיל** وغير ذلك من الابنية الدالة على الاستقبال فان المصدر الذي هو عين المرض أقدم

من الصيغتين المأخوذتين منه للزمان الماضى والمستقبل أعنى الفعل الماضى والمستقبل
فانه لا يتصور فى النفس أنه قيل **יָרַד** أو **יָרַדָּה** إلا بعد توهم
יָרַדָּהּ מִן הַיָּם .

فالأفعال مأخوذة من مصادرها لا المصادر من الأفعال . وكذلك الفاعل
والمفعول مأخوذان من المصدر الذى هو اسم العرض .

وأما أى هاتين الصيغتين أعنى الماضى والمستقبل أقدم فيحتمل جوابين
أحدهما أن يكون الماضى هو الأقدم لأن الفعل الواقع أعنى الماضى هو واجب
يعنى قد خرج إلى السكون والذى لم يقع بعد - أعنى المستقبل - يمكن لا يدرك أى يكون
أم لا ، والواجب أقدم من الممكن كما قال أرسطو صاحب المنطق .

والجواب الثانى هو قول أهل النحو العربى الذين يجعلون المستقبل قبل الماضى
ويقولون إنه لا يكون ماض حتى يكون مستقبلاً . نقول هو يفعل فإذا أوجب فعله
قلت قد فعل ، فى هذين الزمانين أعنى فى الماضى والمستقبل يكون أحداث الجوهر
لما يحدثه من الأعراض إذ لا زمان ثالث معهما .

وأما ما يذكره أصحاب النحو من الفعل الحاضر الذى هو فى الحال ويحدثه
الجوهر بزعمهم فى زمان مقيم لا يكون ماضياً ولا مستقبلاً وبعد ضرباً ثالثاً
فان ذلك على سبيل البسط والتقريب للتعلمين لا على الحقيقة والنحوير . لأن الفعل
الماضى ينفصل من المستقبل (بالآن) الذى هو الحد بين الزمانين والآن لا ينقسم
إذ هو كالنقطة فى صناعة الهندسة التى لا تنقسم إذ هى متوهمه فما كان قبل الآن
فهو ماض وقد وقع وانقضى وما كان بعد الآن فهو مستقبل لم يقع ولا انقضى .

وفى الباب الخامس يتكلم عن معانى حروف الزيادة وذكر مواضعها .
وعند كلامه عن اللام يقول وتدخل اللام على المفعولين كثيراً مثال ذلك
יָרַדָּהּ מִן הַיָּם וְהָאֱלֹהִים أى وكلم الله موسى تسليماً .

(ويقول فى ص ١٤) وبما دخلت فيه اللام من الكلام العبرانى فى المواضع

المنصوبة في كلام العرب قوله **أَمْ يَكُنْ لَهُ لُحْيٌ لَّهُعَمَّ هَذَا** . **هَلْ**
הַפּוֹנְשִׁים וְהַלּוֹזִים הָיוּ לַחִיל לְרַב לְרֶכֶב וּלְפָרָשִׁים
לְהַרְפָּה מֵאֵד אִי כָּאֵנוּ אֶסְכְּרָא כִּיפְרָא וּפְּוֹלֵה לְחֶרְפָּה מֵאֵד הוּא נֶעַת
לְפֹלֵה לְרֶכֶב וּלְפָרָשִׁים פְּהוּ מִנְּסוּב מִשְׁלֵה .

جميع هذا في لسان العرب منصوب كما هو عندنا معرب بأعراب المفعولين
أى بدخول اللام عليه .

(وفي ص ٤٦) يقول وتدخل اللام على المصادر بمعنى كى العربية مثل
لְסוֹר לְשׁוֹב לְהַרְגוֹ בְּעֶרְמָה לְהוֹשִׁיבָה בְּאַחֲרִיתָהּ וְמָאֲשִׁי
ذَلِكَ أَيْ لَكִי יִכּוֹן כִּזָּא וְכִזָּא .

(وفي ص ٥٠) يتكلم عن الواو ويقول وتكون الواو في معنى الفاء عند
العرب في مثل **מִמָּאֵר אֵת הַיָּבִית וּמִלָּאוּ אֵת הַחֲצֵרוֹת הַלְּלִים**
לְאַנֹן וְיִצְחָק וְהָבּוּ בְּעִיר אִי فخرجوا وقتلوا .

(وفي ص ٧١) عند كلامه عن الباء يقول :

وتكون الباء بمعنى بدلا من كذا وكذا في قوله **בְּסֻמָּת מִטָּה וּבְדַמְשֶׁק**
עֶרְשָׁה وشرحه بناحية سرير وبما لزوم عرش أى بدلا من السرير وعوضاً من
العرش وهو السرير أيضاً أى أن هذا بدل من ترفههم وطول ملازمتهم الفراش
تنهما كما قيل أيضاً عنهم **הַשְׂכָּבִים עַל מְשׁוֹת**

وقد تستعمل العرب أيضاً الباء في هذا المعنى قال بعضهم وقد أسرن
وكان أهله يخشونه بالديب كما يخشى به الصبي فقال بما لا أخشى بالديب أى هذا
بدل مما كنت ولا أخشى بالديب .

ورأت امرأة منهم رجلاً أعمى من أزد فقالت : بما قد أراه بصيراً أى هذا
بدل مما كنت أراه بصيراً .

وقال بعض شعرائهم يخاطب بعض المنازل وقد خلا من أهله
فلئن رأيتك موحشاً لبا اراك وأنت أهل

أى هذا يدل من هذا « تقلا عن سيلويه »

وتكون الباء بمعنى بعد كذا مثل **דבר שנה בשנה** أى سنة بعد سنة .

وهكذا تقول العرب لاياً بلائى فعلنا كذا وكذا أى بعد لاي
(وفى ص ٧٥) يقول : « فان قال قائل فهلا جعلت متضاعف **שש**
רעמים وغيرها مثلها كمتضاعف **שש** وبابها فقلت فى **רעם** انه رباعى
وفى **רעמים** انه خماسى كما تقول فى **שש** انه ثلاثى .

قلنا له : « أما القول المحرر فى **שש** وبابها فانما هو ثنائى متضاعف وإن
كننا لم نجد هذا الضرب غير متضاعف كما لم نجد **רעם** غير متضاعف .
وهكذا تعتقد العرب أيضا فى مثل **שש** أنه ثنائى متضاعف فافهمه .

(وفى ص ٩٤) يتكلم عن ابدال التاء من الالف فى **בני** **לחפיות**
فانه مشتق من **פן** **תא** **ארחותיו** أى انه بنى عالياً لتأنس به مارة الطرق
وأصله **אלפיות** على زنة **תחתיות** **ארח** وشبهها بهذا فعلت العرب أيضا
فى قولهم تراث من ورث فأبدلت من الواو تاء وفى قولهم نخمة ونخات فان
هذه التاءات مبدلة من واوات .

وفى الباب السابع (ص ٩٧) يقول واعلم أن كاف **וכסיתי בכחותך**
שמים مباينة فى المعنى لكاف **בכחותך** **מחמא** وإن كانت مضافة إليهما
وذلك أن المسكنى عنه فى **בכחותך** مفعول به والمسكنى عنه فى **בכחותך**
فاعل . وإنما استوى اللفظ بهما من أجل الإضافة إليهما . وأرى أن أقرب لك
هذا بما أمثله من اللفظ العربى وذلك أنك تقول عجب من ضرب زيد عمراً إذا
كان زيد فاعلاً ومن ضرب زيد عمرو إذا كان زيد مفعولاً به وهو فى كلا المثلين
مخفوض من أجل الإضافة .

(وفى الباب الثالث عشر ص ١٤٤) يتكلم عن الفعل الرباعى ويقول :
ينقسم قسمة أولية إلى قسمين متضاعف وغير متضاعف . والمتضاعف هو
ما كان لاه من موضع فأنه وعينه . مثل **מפוז ומכרבר** فان كل واحد من

هذه الأفعال وما أشبهها جعل لامة من موضع فائه وغينه لاذ وزن الجميع פִּעִלִּיל على وزن פִּעִלִּים كما جعل اللام في פִּעִל وجميع بابه من الأفعال الثلاثية من موضع العين فهذا في بنات الأربعة نظير تلك في بنات الثلاثة .
وقوم من أهل النحو العربي يعملون أمثال هذه الأفعال في لغتهم ثلاثية ويعتقدون أن الغاء إنما ضوعفت كراهة للجمع بين المثليين .

وفي الباب الرابع عشر (ص ١٧٤)

يتكلم عن حذف أحد المثليين في الأفعال ذوات المثليين مثل $\text{יִכְתֹּב יִכְתֹּב יִכְתֹּב}$ (ملوك أول ٧ - ٢٢) وفي יִכְתֹּב יִכְתֹּב وما أشبهها فإن كل واحد من יִכְתֹּב ، יִכְתֹּב ناقص أحد المثليين والأصل فيهما יִכְתֹּב ، יִכְתֹּב فلما حذفوا المثل الواحد من كل واحد منهما عوضوا عنه بما يقوم مقامه في الكمال البلية .
أما في יִכְתֹּב فباسكان اللين المزيد بعد الياء . وأما في יִכְתֹּב فبشدة الكاف لأن من عادة العبرانيين التعويض بهذين الصنفين على مذهب أبي زكريا فيهما إلا أنهم لما ردوا إلى كل واحد من יִכְתֹּב ، יִכְתֹּב ما كان نقص منه وهو الباء والتاء أبقوا الساكن المعوض به في יִכְתֹּב في قولهم יִכְתֹּב والشدة المعوض بها في יִכְתֹּב في قولهم יִכְתֹּב وعلى أنهم قد ردوا إلى كل واحد منهما بالإدغام ما كان نقص منه وزالت عنه العلة الموجبة لزيادة العوض وإنما فعل العبرانيون ذلك لئلا يكون فعل الجميع مبنيًا على فعل الواحد مساوياً له لافرق بينها في الكيفية اللاحقة للغاء المشددة مثل كاف יִכְתֹּב وما أشبهه وياء יִכְתֹּב وما أشبه كما كان ذلك كذلك في جميع الأفعال المستقبلية من غير هذا الضرب .

وهذا من فعل العبرانيين واستعمالهم يجانس لفعل العرب في قولهم وعد يعد وزن وزن وجد يجد فحذفوا الواوات التي هي فاءات الأفعال من هذه الأفعال المستقبلية لوقوعها بين ياء وكسرة استئثالا منهم لذلك ، هذا واعتلال علمائهم فيها .
ثم انهم حذفوا الواوات أيضاً وما أشبهها من سائر الأفعال المستقبلية وإن لم تكن فيها العلة الموجبة لسقوطها في الفعل أعني وقوعها بين ياء وكسرة وذلك قولهم أعد ونعد وأذن وتزن وأجد ونجد ويجهد .

وفي الباب الخامس عشر

يتكلم عن تعدى المصادر فيقول في صفحة (١٨٧) وقد تعدى المصادر
ولأن لم تكن في موضع الأمر مثل قوله **בְּלֻדָּת אֹתָם** تكوين ٢٥/٢٦
בְּעֵלְמָת אֹתוֹ (خروج ٢٧/٧) **בְּיוֹם הַמָּשָׁח** **אֹתוֹ** إلا أن هذا
المصدر أعنى **הַמָּשָׁח** مبنى بنية الأفعال .

ومثل هذه المصادر في هذه المواضع كالمصادر المنونة في اللسان العربي التي
يقتصب ما بعدها بها .

وفي الباب السادس عشر يتكلم عن الضمائر .

فيقول في ص ١٩١ وأما الفعل المستقبل فانه يستتر أيضاً فيه ضمير الفاعل
الواحد إذا تقدم ذكره كما قيل **אֵם יִי לֹא יִשְׁמַר עֵיד** (مزامير ١٢٧ - ١)
ويظهر في الجمع مثل **בְּעֵבֹר יִשְׁמְרוּ חֻקֵּיו וְחֻדָּתָיו יִנְצְרוּ**
ربما يحذفونه إذا لم يخافوا لبساً مثل **וַיַּעֲלוּ בְּנִגְבַּי יִיבֹא עֵד**
הַבְּרִיחַ (عدد ٢٢/١٣) وإذا تأخر ذكر الفاعل الواحد من فعله المستقبل
كان ذلك الفعل فارغاً مثل قوله **יִבֹּא אֱלֹהֵינוּ וְאֵל יִחְדָּשׁ** مزامير ٣/٥٠
وان اعتقد أن فيه ضميراً على سبيل التأكيّد فلا ضمير .

وإذا تأخر ذكر الفاعلين من الفاعل المستقبل ظهر ضميرهم في ذلك الفعل على
سبيل البيان وكان الاسم الظاهر بعد الضمير بدلاً من ذلك الضمير كما كان في الماضي
قيل **בְּבִדְדוֹ בְּנֵיו וְלֹא יִדְעוּ** (أيوب ٢١/١٤) وقيل أيضاً **הָלֹא יִאָּכְלוּ**
הַבְּהֵמָה .

واعلم أنه جائز أن يقال في مثل الواو التي في مثل **אֵם יִשְׁמְרוּ בְּנֵיהֶ**
أعنى الواوات التي في الأفعال المتقدمة أنها ليست ضميراً لكن علامات للتأنيث
والجمع كالماء التي في **יִלְדָּה**

وإذا اعتقد هذا فلا يكون في فعل الواحد المتقدم ضمير مستند وكلا القولين
جائزان عندنا وعند علماء النحو العربي فيما جرى من كلامهم هذا المجرى .

وفي الباب الثامن عشر يتكلم عن الإضافة .

فيقول في ص ٢١٧ وما كان من الجمع الذي بالياء والميم سقطت ميمه عند إضافته وتغير أوله في الأكثر كما قيل في إضافة **במים** **דמי** **אחיך** (تكوين ٤ - ١٠) **בני** **יפתלי** (تكوين ٤٦ - ٢٣). فسقطت الميم وتغير أول أكثره .

وربما أقحموا الميم بعد سقوطها للإضافة كما قيل **וי** **אלהים** **הצבאות** الوجه فيه أن يكون **וי** **אלהי** ومثل **מים** **במים** فان حقه أن يكون **מי** **במים** مثل **מי** **אפסים** (حزقيال ٣/٤٧) .

لكن أقحموا الميم فيه بعد سقوطها على مذهب لهم كما تقحم العرب أيضاً ماء التانيث في النداء بعد سقوطها . وقد تقحم فيه كلمة ثنائية . وفي الباب الحادى والعشرون يتكلم عن الإدغام .

فيقول في (ص ٢٤٠) وقد يضاعفون الحرف ويدغمون الأول في الثانى ويفعلون ذلك كثيراً في الوقف وانقطاع الكلام كقولهم **חדלו** **פרזון** **בישראל** **חדלו** (قضاء ٧/٥) ليس في **חדלו** المشدد من المعنى غير ما في **חדלו** الأول إلا في معنى الوقف فشددوه لذلك ليقوى الاعتماد عليه .

وقد تشدد العرب أيضاً حروف الروى من أشعارهم إذا لم يكن ليناً للوقف وقد يشدد أيضاً العبرانيون الحرف لغير ما ذكرنا بل طلباً للانصاح بذلك الحرف المشدد إذا خيف عليه الالتباس بحرف آخر يقرب منه في المخرج كتشديدهم قاف **א** **ונתקנוהו** **מן** **העיר** (قضاء ٣٢/٢٠) خوفاً من اشتباهه بالسكاف وكذلك قاف **עקשות** **פה** (الأمثال ٢٤/٤) .

الباب الرابع والعشرون : ما استعمل فيه الحذف

يقول في (ص ٢٦٠) وقد يحذفون بعض الكلمة استخفافاً كقوله **ימלח** **אי** **נכי** (أيوب ٣٠/٢٢) يريد **איש** وقالوا **ידבר** **חד** **את** **אחד** (حزقيال ٣٠/٣٣) يريد **אחד** . وربما كان **חד** من اللفظ السرياني مثل **די**

דניאל חר מנהל (דניאל ۳/۶) בחומת בית שן סמוך
 אול ۱۰/۳) ארד בית שאן , אל תרם פת עינה מל
 בבת עינו (זכריא ۱۲/۲) فحذف المثل الواحد .

فان احتج علينا أحد بقول الشاعر .

בנות עינו הדיבובי . בנאחם יריבובי

في بيت عينة وأراد أن ينتج من ذلك أن بيت عينة ليست بمعنى
 بيت كما قلنا نحن فليعلم أن الشاعر إنما فعل ذلك لما أشبه لفظه لفظ بيت
 אשר (عدد ۴۶/۲۶) جمعة كما تجمع بيت אשר مساعاً إذا لم يتبأ له
 في اللفظ غير ذلك .

هذا ما أخذناه عنه في قوله هذا ، وقد تفعل العرب أيضاً مثل هذا ولا
 تنكرن حذفهم بعض الكلمة مثل قولهم أي نكي مكان أيئش وغيره مما ذكرته
 فإن الكلمة إذا جرت على ألسنتهم كثيراً يحفظونها . وقد يفعل غير العبرانيين
 مثل هذا كما قالت العرب المنسا مكان المنايا ومكان المنازل فحذفت . وقد
 يحذفون أكثر من هذا حتى أنهم لقد يستجرون من الكلمة بذكر أول شبه
 منها حتى ذلك عنهم سيلويهم وأنشد لبعضهم .

بالخير خيرات وإن شراً فإ لا أريد الشر إلا أن تا

أراد وإن شراً فشرأ ، فاستجروا بالفاء فقط وأراد بقوله إلا أن
 تا ، إلا أن تريد فاستجزي بالتاء فقط .

(وفي صفحة ۲۷۳) يقول :

ومما يجانس أيضاً ما استعمل فيسه الحذف ألقاظ جاءت مختصرة موجودة
 فصيحة لا تتأول إلا بزيادة وذلك مثل قوله הנידד הנידד אرميا ۱۰/۲)
 تقديره הנידד עליו وذلك أنهم كانوا يتأملون في السعى به إلى السلطان
 בני יצאני ואינם (أرميا ۱۰ - ۲۰) معناه יצאני ממני ، כי ארמן .

חֲנִיבָה בְּתַחֲנִי הַמֶּנִּי לִי וּשְׂבַעְתֶּם עָלַי שְׂלַחְנִי מִסִּים
וְרָכִב (חֲזָקִיאל ٣٩-٢٠) הַתְּדִיר פִּן תִּשְׁבַּע מִמֶּנִּי וּשְׂבַעְתֶּם עָלַי
שְׂלַחְנִי מִסִּים וּמִרָכִב .

وهكذا تقول العرب أيضاً شجعت خيراً ولحماً أى من خبز ومن لحم .

وفي الباب الخامس والعشرين

يتكلم في ص ٢٨٢ عن تضعيف حروف الاستقبال .

مثل **וְנִבְּחָה מִמֶּרְחֶק יִידַע** (مزامير ١٣٨-٦) **וְאֶלְמְנָה לֹא יִיטִיב**
(أيوب ٢٤-٢١) **فَالْيَاءَاتِ الْأَوَّلِ فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ مَزِيدَةٌ**
وَلَوْ حُذِفَتْ لَبَقِيَ يَدַע عَلَى زَيْتَةِ יִקְדַּר יִקְדַּר (أشعيا ١٠-١٦) وَيִיטִיב
יִלּוּלٌ مِثْلُ לֹא יִיטִיב (صفنيا ١-١٢) .

الياءات على هذا للاستقبال والسواكن بعدها فاءات الأفعال ، ولو ظهرت
هذه الفاءات لكانت الألفاظ **יִלּוּל** ، **יִיטִיב** على زَيْتَةِ **יִשְׁלַח** كما قال
أبو زكريا ، وأما **יִדַע** فعلى زَيْتَةِ **יִפְעַל** .

فالياءات الأولى في **יִלּוּל** وفي نظرائها مَزِيدَةٌ ، والياءات الثواني هي
للاستقبال ، وأما السواكن التي بعد هذه الياءات الثواني فهي فاءات الأفعال .
ولو كانت الياءات الثواني فاءات الأفعال كما زعم أبو زكريا لما كان للسواكن
التي بعدها معنى .

وأما **יְהִי אֵזֶר** (تكوين ١-٣) . **יְהִי הַמָּלְאָךְ** (صمويل ثان ١٦-١٦)
وما أشبههما فكان الوجه أن يكون على زَيْتَةِ **אֵל יִשְׁמַח אֱלֹהֵי דָרְכֶיךָ לְפָנֶיךָ**
(أمثال ٧-٢٥) ، **וַיִּשְׁמַח בְּזֶן הַיָּיִן** (تكوين ٩-٢١) ، **וַיִּפְתַּח בַּסֶּתֶר**
לְפָנַי (أيوب ٢١-٢٧) **فَاسْتَقْبَلَ سَكُونُ الْمَاءِ مَعَ سَكُونِ الْيَاءِ وَظَهَرَ**
فَالَانُوا الْيَاءَ وَحَرَكُوا الْمَاءَ بِالْكَسْرِ لِمَجَاوَرَتِهَا الْيَاءُ وَلِيَدُلَّ عَلَيْهَا لِحَفَافَتِهَا ، لِأَنَّ
الْكَسْرَةَ مِنَ الْيَاءِ وَلِأَنَّ النُّطْقَ بِالْمَاءِ السَّاكِنَةِ وَالْيَاءِ اللَّيْشَةِ بَعْدَهَا يَمْتَنِعُ .

وأما ياء الاستقبال فغيروها لأنهم لو أبقوها على حركتها لتولد بينها وبين

فأ الفعل وهو الماء ساكن لين فسكان يشته بالافعال المحذوفة المعوضة مثل
 יָכַל בְּשָׂרוֹ מֵרָאִי (أيوب ٣٣ - ٢١) وما أشبهه .

وهذا الضرب أعنى **אֵל יֵשֶׁשׁ אֵל דְּרָכֶיהָ לְפָנָה** (أمثال ٧ - ٢٥)
וַיֵּשֶׁב יִשְׁמַעֲאֵל (أرميا ٤١ - ١٠) غير معوض فلما حرك هاء **יָהִי**
 بالكسر رأوا أن يحركوا ياء الاستقبال بالشفاء المبتدأ به فراراً من هذا الاشتباه
 ولم يخفوا هذا الاشتباه في الوقف في قولهم **כִּי הָיָא אֱלֹהִים יְהִי** (مزامير
 ٣٣ - ٩) **כִּי יָהּ אֱלֹהִים - יְהִי** وغيرهما لأن كلامهم قد جرى في غير الوقف
 على الشفاء المبتدأ به فعلم من ذلك أنه هو هو .

واعلم أن فعل العبرانيين في تضعيفهم ياء الاستقبال في هذه الألفاظ المتقدمة
 الذكر مجانس لفعل العرب في تضعيفهم همزة أفعل الماضي في قولهم أراق
 الماء وأهراقه .

الباب السادس والعشرون ما كرر اضطراباً أو شبيهاً بالاضطراب .

(في ص ٢٩٠) يقول قد يكررون اللفظة في بعض المواضع اضطراباً إذا لم
 يتم المعنى إلا بذلك التكرار وذلك مثل قوله **יְהִי כְדִרְבָּרָה אֵל יוֹסֵף**
יוֹם יוֹם (تكوين ٣٩ - ١٠) **וְאַחֲרֵי יוֹם יוֹם יְדִרְשׁוּן** (أشعيا
 ٥٨ - ٢) لم يكن بد من هذا التكرار لإقامة المعنى لأن المعنى يوماً فيوماً أو في
 كل يوم وأيضاً **בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁתִּי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁתִּי יַעֲרַכְנִי** (لاويين ٢٤ - ٨)
 وربما زادوا باء فقالوا **וַיֵּבֶן יַעֲשֶׂה לְשָׁנָה בְּשָׁנָה** (صمويل أول
 ١ - ٧) فتكون الباء بمعنى الغاء في لغة العرب في قولهم سنة فسنة أى سنة بعد سنة

(وفي ص ٢٩٢) يقول : وقد يزيدون في الخط ما لا يظهرونه في اللفظ
 مثل كتابتهم **אֵם** في أربعة مواضع من السكتاب ولا يقرأ (روث
 ٣ - ١٢) ومثل كتابتهم **לֵא** في موضع واحد ولا يقرأ (ملوك ثان ٥ - ١٨)
 وكتابتهم **אֵת** في موضع واحد ولا يقرأ . أرميا (٣٨ - ١٦) ومثل كتابتهم
חֲמִשָּׁה في موضع واحد ولا يقرأ (حزقيال ٤٨ - ١٦) ومثل كتابتهم

הַחֲלוּמָא אַחֵר (יֹשֻׁעַ ١٠ - ٢٤) וְלֹא אֲבוּא שְׁמוּעַ (אֲשֵׁמָיָא ٢٨ - ١٢) בָּאֵלֶף בְּאַחַר כָּל וָאֶחָד מֵהֶמָּה .

وقد أشار أبو زكريا حيوج إلى معنى لا ارتضية في هاتين اللفظتين أعنى
הַחֲלוּמָא אַחֵר וְלֹא אֲבוּא שְׁמוּעַ فرأيت أن أنبه إلى ذلك .

قال أبو زكريا فيهما أنهما جريا بزيادة الألف فيهما مجرى لغة العرب وهذا قول غير محرر لأن الآباء التي بعد واو الجماعة في لغة العرب ليس بمحققة في تلك الأفعال التي وقعت فيها ولا ذلك في أول لغتهم ولا هو بما بنى كلامهم عليه وإنما كتابهم الحدث أنبأوها هناك للفصل بين تلك الواو وبين واو النسق إذ خشوا أن تشبه بها وبذلك يعرفها النحويون بألف الفصل مثلاً أقول ولهم كتبوا ، كفروا ، وردوا بألف بعد الواو من كل واحد منهما خوفاً من أن يغلط القارىء . ويظن أن الفعل لواحد فيقرأ كفروا وردوا على العطف .

ولما خشوا هذا الاشتباه في الواو المفصولة بما قبلها في خطهم وزادوا بعدها ألفاً للفصل على ما ذكرت رأوا أن يزيدوها أيضاً بعد الواوات الموصولة بما قبلها وإن لم يكن هناك لبس ليسكون حكم هذه الواو في جميع المواضع واحداً فان ذلك كذلك .

وليس قول أبي زكريا فيها أنها تجرى مجرى لغة العرب بحق إذ ليس ذلك بلازم لغتهم ولا بمستعمل فيها قديماً وإنما الكتاب الحدث زادوها هناك كما زادوا الواو في عمرو وفتح العين وسكون الميم في حال الرفع والخفض لئلا يشبهه بضم بضم العين وفتح الميم إلا أنهم إذا صاروا على حال النصب أسقطوا منه الواو لسقوط تلك الشبهة لأنه مصروف وعمر غير مصروف .

الباب السابع والعشرون (ما قيل بلفظ والمراد به غيره)

قد يأتون بلفظ والمراد به غيره وإنما يجيزون ذلك من أجل اجتماع اللفظتين في الجنس أو في النوع أو في الكيفية أو في غير ذلك من الأمور . وقد يقع .

الشيء في موضع الشيء وإن لم يجتمع معه في شيء وذلك لانهب لهم في ذلك غير ما ذكرنا .

مثال ذلك : في (ص ٣٩٦) في **יואב נָמָה אַחֲרֵי אֲדֹנָיָה** و**אַחֲרֵי אֲבִישָׁלוֹם לֹא נָמָה** (ملوك أول ٢ - ٢٨) مكان **שְׁלֹמֹה** إذ لم يذنب **יואב** لانحرافه عن **אֲבִישָׁלוֹם** وإنما أذنب لانحرافه عن **שְׁלֹמֹה** . وهذا مما تستعمله العرب أيضا .

ومثل (ص ٢٧٩) **וְנָרְעוּ בָּמִים רַבִּים מְקָנָם וְשָׂרָשׁוּ** (عدد ٢٤ - ٧) **לֹא עָלִיָּה אֶתָּה הַיּוֹם כִּי אֶל בֵּית מְלָחֲמָתִי** (أخبار ثان ٣٥ - ٢١) مكان **מְקוֹם מְלָחֲמָתִי** وتقول العرب في مثل هذا دار الحرب .

وفي (ص ٢٩٩) **וַיִּכְהַן אֱלֹעֶזֶר וְאַיִתְמַר עַל פְּנֵי אֶהְרֹן** **אֲבִיהֶם** (عدد ٣ - ٤) مكان **בְּחַיֵּי אֶהְרֹן** **אֲבִיהֶם** وهذا شبيه بما قاله العرب كان ذلك على رجل فلان أي في زمانه .

בַּתוֹךְ עָמִי אֲזַכֵּי יִשְׁכָּת (ملوك ثان ٤ - ١٣) والمعنى أتى عزيزة غير محتاجة إلى أحد لمزى وشرفي كما تقول العرب فلان في ذروة قومه **וַיֵּאָדָב יִצְחָק אֶת עֵשׂו** **כִּי יָצִיד בְּכִפּוֹ** (تسكوين ٢٥ - ٢٨) لأنه يجدد في الصيد فكأنه لا يزال الصيد في فيه أي لا يزال آكله لكثيرته عنده وهذا كما تقول العرب فلان مطعم الصيد لكثيرته عنده وقد يتسعون في هذا حتى أنهم يقولون فلان مطعم النسر لكثرة ما يصيد أي كأنه يطعم النسر فأليق التراجم إذا بقوله **כִּי יָצִיד בְּכִפּוֹ** لأنه مطعم الصيد .

(وفي ص ٣٠٧) يقول ومن هذا الباب ما حمل لفظه على لفظه المجاور له لا على حقيقة معناه وذلك مثل قولهم **וַיֵּרָאוּ אֶת הָעָם אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ** **וַיִּשְׁבֹּת לַבַּחַח** (قضاء ١٨ - ٧) الوجه **וַיִּשְׁבֹּת** لأن الاختيار إنما هو عن ال **עָם** لا عن المدينة لكنه أنك على المجاورة لقوله **בְּקִרְבָּהּ** ومثله

קִשְׁת גִּבְרִים חֲתִים (صمويل أول ٢-٤) الوجه חתה או חתית
 لان النعت لـ קִשְׁת لا لـ גִּבְרִים لكنه جمع بالتذكير على المجاورة
 لـ גִּבְרִים . مثل قوله וַיָּשָׁב וַיִּשְׁלַח שָׂר דַּמְשִׁים שְׁלֹשִׁים
 חֲמִשִּׁין (ملوك ثان ١-١٣) الوجه שְׁלֹשִׁים נעם לـ שָׂר ולא وجه
 لكونه نعتاً لـ חֲמִשִּׁים ولا سيما وقد عطف بقوله חֲמִשִּׁין إنما النعت
 לـ שָׂר كما قيل שָׂר חֲמִשִּׁים אֲחֵר (ملوك ثان ١-١١) ولم يقل
 אֲחֵרִים وقد جرى في كلام العرب أيضاً مثل هذا .

(ص ٣١٤) ويحانس هذا الباب قولهم עָרַם יִצְאֲתִי מִכְּסֵּן אָמִי
 וְעָרַם אֲשׁוּב שָׁמָּה (أيوب ١-٢١) ايست الإشارة بقوله שָׁמָּה
 إلى البطن المذكور لكن إلى التراب الذي إليه مصير جميع الحيوان كما قيل וְאֶל
 עָפָר תָּשׁוּב (تسكوين ٣-١٩) .

(ص ٣١٥) ومن الاستعارة والمجاز قولهم יָד יִי וְעֵין יִי وغيرهما
 من الجوارح المنسوبة إليه على الاستعارة والمجاز ، وقولهم בְּעֵצָבֹן
 תֵּאכַל לֶחֶם (تسكوين ٣-١٧) والأرض لا تؤكل إنما يؤكل نباتها .
 ومن المجاز قوله לֹא תִשָּׂא לְאָחִיךָ נֶשֶׁךְ פֶּסֶחַ (تثنية ٢٣-٢٠)
 وقوله : עַד לֵב הַשָּׁמַיִם (تثنية ٤-١١) . كما تقول العرب كبِد السماء
 ومثله הִנֵּה פֶסֶחַ אֶת עֵין הָאָרֶץ (غدد ٢٢-٥) على المجاز أي أنه
 غشى الأرض . ومثله וְנִחַיָּה אֲנַחֲנוּ וְאֲדַמִּינוּ עַבְדִּים לְפָרְעָה
 (تسكوين ٤٧-١٩) والأرض لا تستعبد .

الباب التاسع والعشرون :

يقول في (ص ٣٢٠) ومما يحانس ما تقدم ذكره من الالفاظ الموضوعة
 في غير مواضعها ما وجدناه في المقرأ من الالفاظ الخارجة عن القياس ونحن
 نذكر من ذلك في هذا الباب جملة يستعان بالوقوف على ذلك منها في علم الـ דקדוק

فمن ذلك قوله بַבְנוּתִיךְ גִּבֹּךְ בְּרֹאשׁ כָּךְ (حزقيال ١٦-٢١)
 القياس أن يكون بַבְנוּתִיךְ على زنة פַעְשׁוּתִיךְ את כל אֱלֹהִי
 (حزقيال ١٦ - ٢٠) ومثل قوله עֲשֵׂה אֱלֹהִי לְךָ בַּנּוּתִיךְ אַחֲרֵי
 גִּזִּים (حزقيال ٢٣ - ٣٠) لأنه مصدر مثلما فكأنهم كثروه وإن كان لا معنى
 لتكثير المصادر لأنها أسماء موضوعات للكثير والقليل من أجناسها إلا أن العبرانيين
 ربما كثروا بعض المصادر نحو ما تجيزه العرب أيضاً في لسانها .

وفي الباب الرابع والثلاثين يتكلم عن الاستفهام

ويقول (في ص ٣٥٥) ومن أدوات الاستفهام אַף وهي مثل الماء في قوله
 אַף כִּי אָמַר אֱלֹהִים (تسكوين ٣ - ١) أى هل قال الله ومثله הַאֵף
 תִּסְפָּה ולא תִּשָּׂה לְמַזְנוֹם (تسكوين ١٨ - ٢٤)

הַאֵף אִמְנָם אֵלֹד (تسكوين ١٨ - ١٢)

הַאֵף תִּפָּר בְּלִשְׁתִּי (أيوب ٤٠ - ٨) هل يكون هذا . إلا أن هذا
 بما اجتمع فيه عاملان لأن معنى אַף כִּי אָמַר אֱלֹהִים هو مثل הַאֵמַר
 אֱלֹהִים أى هل قال الله كذا .

فقوله הַאֵף תִּסְפָּה هو كقول العرب أهل كان كذا وكذا فيجمعون
 بين حرفين للاستفهام وهما الهمزة وهل .

وفي الباب السابع والثلاثين يتكلم عن التذكير والتأنيث

ويقول في (ص ٣٦٢) لعلم أن التذكير هو الأصل وأن التأنيث فرع
 داخل عليه يدل على ذلك وقوع דָּבָר وهو مذكر على المذكر والمؤنث
 كما قيل וְלֹא יָמִית מִכָּל לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל דָּבָר (خروج ٩ - ٤)
 يريد شيئاً من حيوانهم مذكراً كان أو مؤنثاً وهو يقع أيضاً على كل ما في العالم

כְּוֹלֵה מְקוֹם אֲשֶׁר אֵין שָׁם מִחְסוֹר כֹּל דָּבָר בְּאַרְיֵן
(צִנּוּא 18 - 10)

וְאַיֻּצָּא וְאַיֵין מִבְּלִים דָּבָר בְּאַרְיֵן (צִנּוּא 18 - 7)

וְאַיֻּצָּא וְלֹא יִרְאָה בְּדָ עֵרְנִת דָּבָר (תְּנִינָה 23 - 10)

מִעֲנִי הַזֶּה שֶׁמֶן הַלְּשִׁימָה וְכֵן הוּא הַשֵּׁי עֵד הָעֵרֶב מִזְכֵּר וְהֵם יוֹרְעוֹנֵה
עַל כָּל מִזְכֵּר וְמוֹנֵט וְיִשְׁתַּחֲדוּן בִּי עַל מִלְּא שְׁתִּיחָדָא נִחַן בִּי דָּבָר .

الفصل الثاني

الأدب العبري الحديث وتأثره بالأدب العربي

(الشعر)

لنكن نتعرف على نشأة الشعر العبري الحديث ومبلغ ما وصل اليه من الرقي والازدهار ومدى تأثره بالأدب العربي كان لابد - قبل البدء في هذا الموضوع - من عرض فكرة سريعة عن الشعر العبري القديم لتتعرف على خصائصه ونقارن بينه وبين الشعر العبري الحديث .

الشعر العبري القديم :

نجد هذا النوع من الشعر في التوراة سواء كان هذا الشعر دينياً أو غنائياً كما في مرثي أرميا ونشيد الاناشيد والمزامير .

أو كان شعراً تعليمياً فلسفياً حكماً كما في أسفار أيوب والجامعة والأمثال كما نجد هذا الشعر في عدد من عبارات أسفار الأنبياء والتاريخ ، فإذا نظرنا إلى المراثي نرى أنها من الشعر العبري الذي يحتوي على شعر شعبي وتاريخي وقصصي فشعر الاصحاحات ١ ، ٢ ، ٣ عبارة عن مراثي سياسية شعبية تمتاز بكثرة الألم والبكاء والويل على مجد صهيون الغابر وخراب أورشليم حيث نجد فيه وصفاً للمدينة بعد خرابها في (اصحاح ٥ آية ٢ ، ٥) .

ولهذه المراثي أهمية عظيمة من ناحية دراسة عروض الشعر العبري وترتيب أبجدية اللغة العبرية وذلك لأن معظم قصائدها من النوع الذي تبدى أبيانته بحروف الأبجدية مرتبة كما كانت معروفة في ذلك الوقت (١) .

أما شعر نشيد الاناشيد فهو شعر غنائي وأغانيه كانت ترددها ألسنة الشعب

(١) أنظر « التوراة » للدكتور فؤاد حسنين .

الاسرائيل في عيد الفصح وفي مناسبات الزواج والزفاف فهو عبارة عن أغان شعبية .

أما المزامير فهي نوع من الشعر سمي بهذا الاسم نسبة إلى الآلة التي تصحب غنائه وهي عبارة عن مجموعة من الترانيم الدينية لليهود ويختص جزء كبير منها بالعبادة كما في (مزمو ٤٢) والمراثي الشعبية (مزمو ٤٤) والتوبة والحمد (مزمو ١١٦) ومنها نوع يتصل بتاريخ الشعب الإسرائيلي وخروجه من مصر (مزامير ٧٨، ١٠٥، ١٠٦، ١١٠، ١٣٥، ١٣٦)

كما توجد مجموعة تتصل بالحج إلى أورشليم أو الصيام (مزمو ١٢٠، ١٣٤) ومزامير كلها مديح (١١٣ - ١١٨) .

أما شعر أيوب فشعر فلسفي حكيم تعليمي وعباراته الشعرية عاطفية لأنه يعبر عن آلام الإنسان والمصائب التي تحمل بالمؤمنين وكذلك شعر الجامعة يتيح هذا النوع من الشعر الحكمي .

خصائص الشعر العبري القديم :

أهم هذه الخصائص أنه لا يحتوى على قافية ولا كسنة يعتمد على اللحن أو النغمة في آخر السطور فليس هناك شعر مقفى ينتهي بقافية في كل سطر ولم تكن القافية معروفة في الشعر العبري القديم كما هو الحال في الشعر العربي :

ومن خصائصه أن الصيغة الشعرية تؤسس على الذبذبة والنغمة . وكانت أناشيد العبادة تسمى ترانيم وكان يصاحب الترنيمة إيقاع أو غناء وهذه الترانيم غير موزونة ولا مقفاة (١)

ومن خصائص هذا الشعر أيضاً أنه يحتوى على الصيغ الموسيقية وخاصة في الشعر الغنائي . أما الأوزان المضبوطة بمقاييس مخصوصة كما في الوزن العربي فقد كانت غريبة عنه .

وقد اختص الشعر العبري القديم بصيغ تميز بها وأقدم شكل للشعر العبري الذي نجده مكتوباً في التوراة هو ما يسمى :

١ - الموازنة الفكرية أو التقابل في الفقرات

ومعنى ذلك توازي الشطرين من حيث الفكرة . فكرة الشطر الثاني توازي فكرة الشطر الأول إلا أن كل نسكرة يعبر عنها بكلمات مختلفة . وهذه الصيغة هي الأكثر شيوعاً واستعمالاً في الشعر العبري القديم ونجد المزامير والأمثال وأيوب قد كتبت بهذه الطريقة (١)

٢ - الصيغة الأبجدية :

وهي صيغة شعرية أكثر تصنيعاً بمعنى أن الشعر يرتب ترتيباً أبجدياً وقد رتبت أصحاحات كثيرة من المزامير حسب هذه الصيغة ولها أشكال متعددة . فالشكل الأول منها يبدأ فيه كل سطر بحرف من حروف الأبجدية كما في مراثي أرميا اصحاح ١ ، ٢ ، ٣ فيبدأ أول سطر بالالف وتستمر السطور بعده إلى أن تنتهي بالتاء آخر الحروف الأبجدية .

والشكل الثاني من الصيغة الأبجدية أن تكون مزدوجة الاستعمال أو تستعمل ثلاثاً وأحياناً تستعمل ثمانى مرات ومعنى ذلك أنه بدلا من أن يبدأ سطر من الشعر بحرف خاص من الأبجدية يبدأ بثلاث أو ثمانية أو ثمانية بالحرف نفسه وهكذا بالتتابع حتى تعاد الأبجدية مرات . ونجد النوع الذي تستعمل فيه الأبجدية ثلاثاً في مراثي أرميا ص ٣

ومن النوع الذي يستعمل فيه الحرف الأبجدي ثمانى مرات ما نجده في (المزامير ١١٢) فتبتدى الثمانية سطور الأولى بحرف الالف وتبتدى الثمانية الثانية بالباء والثمانية الثالثة بالجيم وهكذا حتى تنتهي الحروف الأبجدية بحرف التاء .

وأحياناً يستعمل هذا الترتيب عكسياً أى أنه بدلا من الابتداء بالالف يبدأ بالتاء التي هي آخر الحروف الأبجدية العبرية . وقد أطلق على النظام الأول

(١) أنظر كتاب الشعر العبري للدكتور محمد القصاص .

Waxman, History of Jewish Literature I p. 206

« الأبجدية المستقيمة » ، وعلى الثاني « الأبجدية العكسية » ، وهذا الشكل الأبجدي بنوعيه هو أكثر الأشكال استعمالاً في شعر الكتاب المقدس وقد شاع استعماله في غير شعر الكتاب المقدس في الأشعار الدينية كلها التي نشأت بعد ذلك في كل من فلسطين وبابل وأسبانيا حتى ظهر الوزن الجديد .

وقد أضيفت أخيراً ضوابط أكثر تصنيفاً وظهرت فيها الصيغة بشكل واضح فقسمت الأبجدية إلى مجموعتين كل مجموعة أحد عشر حرفاً وتبادل فقرات الشعر هذه الحروف .

فمثلاً السطر الأول من الشعر يبدأ بالحرف الأول من الحروف الأبجدية - ألف والسطر الثاني يبدأ بالحرف الأخير من المجموعة الثانية أى التاء والثالث يبدأ بالباء من المجموعة الأولى والرابع يبدأ بالشين من المجموعة الثانية وهكذا (١) وهناك صيغة شعرية أخرى تسمى (العرضية) فيستعمل تعارض أبجدي القصد به الزخرفة والتزيين .

ومعنى ذلك أنه يعترض النظام الأبجدي المستقيم بعض حروف بين الحروف الأبجدية فتعارض نظام ترتيبها الطبيعي . وقد استعملت هذه الصيغة في قليل من الشعر ولم تكن شائعة الاستعمال كالصيغتين الأبجديتين السابقتين (٢)

مثال ذلك في المزمور ٣٤ نجد السطر الأول قد بدى بحرف اللام ثم تسير الأبجدية بعد ذلك في بقية السطور في ترتيبها الطبيعي الألف يبدأ به السطر الثاني ثم الباء . ثم الجيم . وهكذا .

ونجد نوعاً آخر من هذا التعارض في المزمور ٢٧ حيث يعترض الترتيب المستقيم للأبجدية حرف أو أكثر بين كل حرفين مثال ذلك يبدأ السطر الأول بالألف ثم تعترض الكاف فيبدأ بها السطر الثاني ثم يبدأ الثالث بالباء ثم تعترض الواو فيبدأ بها السطر الرابع ونأتى الجيم في أول السطر الخامس وهكذا .

وفي حوالى منتصف القرن السابع الميلادى ظهرت صيغة جديدة يرتب فيها الشعر على حسب حروف أسماء المؤلفين بحيث تتسكون أسماء الشعراء من الحروف

(١) تاريخ الأدب اليهودى ج ١ ص ٢٧

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٣

الأوائل لفقرات الشعر . وفي الأشعار الطويلة تضاف أسماء الآباء والألقاب وإضافات أخرى .

وقد استمرت هذه الصيغة الشعرية منتشرة وشائعة الاستعمال يستعملها الشعراء في أشعارهم الدينية ، ولسكن هذه الصيغة لم تكن صالحة بعد ذلك لأن تسامير سنة التطور والتقدم وخاصة بعد أن اتصل اليهود بالثقافة العربية فبدأ الشعور بالحاجة الى صيغة أخرى من الشعر تلائم التطور وأدى هذا إلى ظهور السجع الذي شاع استعماله في الفترة التي يطلق عليها اسم (Gaonic) في بابل منذ نهاية القرن السابع الميلادي وقد جاء هذا التأثير من العرب الذين شغفوا بالسجع فقلدهم اليهود في هذا وساعدهم على ذلك أن اللغة العربية غنية بإضافاتها النهائية المتشابهة الأصوات فميساً ذلك فرصة لانتشار السجع واستعماله (١) ثم أخذت الاستعارة من العرب تزداد شيئاً فشيئاً وبدأ التأثير العربي يقوى وبدأ نظام القافية يأخذ في الظهور وهنا يبدأ الشعر العبري مرحلة جديدة .

نشأة الشعر العبري الحديث:

لقد ظهر الوزن الجديد للشعر العبري في القرن العاشر الميلادي على يد العالم النحوي (دوناش بن ابرط) في أسبانيا وقد استعار هذا الوزن الجديد من الشعر العربي حيث أخذ يطبق نظام القافية في الشعر العبري .

وقد اختلف مؤرخو الأدب اليهودي في كيفية استعارة وزن الشعر العربي في الشعر العبري فيرى المؤرخ (واكسمان Waxman) أن هذه الاستعارة إنما كانت في الفكرة فقط وليست في الشكل أو الصيغة .

ويرى اسراييل ابراهام (٢) أن الشعر العبري الحديث تأثر بالتأثيرات السريانية من ناحية والتأثيرات العربية من ناحية أخرى ولكنه لم يوضح لنا مدى هذه التأثيرات السريانية ونوعها ، ونحن نعرف أن السريان قد تأثروا في شعرهم بنظام القافية في الشعر العربي . ولكنه يخبرنا بأن التأثيرات العربية كانت خارجة وتختص بالشكل دون الموضوعات .

(١) تاريخ الأدب اليهودي ص ٢٠٨

(٢) Jewish Literature p. 106

فإذا نظرنا إلى الشعر العبري الحديث المقفى والذي اتخذ نظام القافية العربية وجدنا فيه الدليل واضحاً على أن التأثير العربي في الشعر العبري الحديث كان تأثيراً عاماً شاملاً للفكرة والشكل والصيغة والاصطلاحات الفنية الموجودة في وزن الشعر العربي : وكذلك نجد التأثير يشمل الموضوعات والأغراض الشعرية نفسها .

أما من حيث الفكرة فنجد أن اليهود قد أخذوا فكرة القافية في الشعر العربي وطبقوها على الشعر العبري . وقد كانت هذه القافية غير مستعملة قبل ذلك في الشعر العبري .

ومن حيث الشكل والصيغة فترى أنهم قد استعاروا الاصطلاحات الفنية الموجودة في الوزن العربي مثل البيت والشطر وأن كل شطر يحتوى على عدد من الحركات والسكنات توازى ما في الشطر الثاني واستعاروا كذلك كلمة وتد (١) وقد كانت كل هذه الاصطلاحات غير موجودة أو مستعملة .

وأما من حيث الموضوعات فنجد أن الشعر العبري قد تأثر بالشعر العربي وبالبيئة العربية في الموضوعات والأغراض التي لم يكن لها عهد من قبل .

فقد كان الشعر العبري القديم كله شعراً دينياً أو حول الدين أو لأجل الدين أما الشعر العبري الحديث فقد تعرض لموضوعات وأغراض غير دينية وأنشد الشعراء في المدح والثناء والغزل والخمر ووصف الطبيعة .

الشعر العبري الحديث في أسبانيا الإسلامية :

تعتبر الفترة ما بين القرن العاشر الميلادي والقرن الثاني عشر الميلادي فترة ازدهار للشعر العبري الحديث في أسبانيا الإسلامية سواء من ناحية الرق أو من ناحية الإنتاج ففي خلال هذه الفترة ظهر شاعر إثر شاعر وامتاز الشعراء ببراعتهم في الشعر .

Waxman. A. History of Jewish Literature I. P, 210 (١)

ونشأة الشعر العبري الحديث وإزدهاره في أسبانيا الإسلامية لم يقتصر على عظمة الشعراء وبزاعتهم في فنون الشعر بل كان أيضاً في اكتماله ونضوجه ، وفي طبيعته التي شملت كل شيء وفي صورته وخيالاته التي تعبر أصدق تعبير عن ألوان الحياة المختلفة .

ويمتاز الشعراء العبريون في أسبانيا بأنهم كانوا مطربين مثلهم في ذلك مثل الشعراء العرب . وفي أسبانيا استعملت العبرية لأول مرة في الشعر غير الديني في أغاني الحب والابتهاج بالعابجة وفي التعبير عن كل الإحساسات والمشاعر الإنسانية المختلفة (١).

ولكن بعض هؤلاء الشعراء في أسبانيا لم يستطيعوا التخلص من نزعتهم الدينية التي كانت تسيطر على مشاعرهم فاستمدوا كثيراً من موضوعاتهم وخاصة الدينية من الكتاب المقدس فحينما نراهم ينشدون في الحب نجدهم يقتبسون موضوع هذا الحب من نشيد الأناشيد كما فعل الشاعر يهودا اللفني . وقد اقتبس كل من موسى بن عزرا وسليمان بن جببرول ترانيم التوبة والندم والتأملات الإلهية من الأمثال في الكتاب المقدس .

ولكن هذا التقليد لم يكن تقليداً تاماً لأسلوب الكتاب المقدس .

ومن الفوارق التي نلاحظها بين شعر الكتاب المقدس وبين الشعر العبري في أسبانيا أنه توجد مشاركة وجدانية لظواهر الطبيعة في كل منهما ولكنها في أمثال الكتاب المقدس مشاركة لظواهر الطبيعة البرية الخفية أما في شعر يهود أسبانيا فالأمر على العكس إذ نجد هذه المشاركة تعبر أصدق تعبير عن الطبيعة في أبهى مظاهرها .

أثر البيئة الأسبانية في الشعر العبري :

تأثر شعراء العبرية بالبيئة الأسبانية الجميلة فكان لذلك أثره البعيد في أسلوبهم الشعري وفي إلهامهم موضوعات جديدة غير الموضوعات الدينية التي كانت شائعة ،

ومن هنا يمتاز الشعر الأسباني بالإبداع والخلق في هذه الناحية ونرى شعراءهم أمثال سليمان بن جبيرول ويهودا اللبي يتغنون بالربيع والخريف وغيرهما من مظاهر الطبيعة الأسبانية الجميلة .

وتمتاز البيئة الأسبانية أيضاً بنوع من الشعر لم يكن موجوداً قبل ذلك في الشعر العبري . وهو الشعر الغنائي الوجداني الذي يعبر عن عاطفة الفرد وقد شغل هذا النوع مكاناً هاماً في الأدب العبري في أسبانيا فاذا قرأنا هذا الشعر وجدناه يلس الأوتار القلبية ويعبر عن العواطف المختلفة كالحنين والشوق والحب والإحساس بمجمال الطبيعة والتعبير عن السرور والغضب والسيخط والألم والحزن والأسف . كل هذه العواطف والمشاعر نجدها في هذا الشعر .

وقد وجد هذا النوع من الشعر في الكتاب المقدس وفي شعر شعراء يهود المشرق إلا أنه كان بمعنى آخر إذ تغلبت عليه الناحية الدينية فنجد شعراً في الحب ولكنه في حب الله والتغاني فيه ، كما نجد شعراً في الحنين والشوق ولكنه حنين وشوق من أجل صهيون من الناحية الدينية .

وقد كان هناك صراع بين هذه الأفكار الجديدة في الشعر وبين الحياة اليهودية السائدة والتي تغلبت عليها النزعة الدينية .

واستمرت هذه النزعة تسيطر على الأفكار عدة قرون . وحتى في أسبانيا كذلك لم يستطع شعراء اليهود أن يتخلصوا من هذه النزعة الدينية فنجد لهم شعراً قد صبغ بالصبغة الدينية إلى جانب شعرهم الدنيوي . لكنهم امتازوا بالنهوض بهذا الشعر والوصول به إلى مرتبة عظيمة من حيث الجمال والفكرة (١) .

وتمتاز البيئة الأسبانية أيضاً بنوع من الشعر وهو الشعر العلمي وقد شاع هذا النوع في الشعر العربي في أسبانيا ويقصد به القصائد التاريخية أو العلمية التي جاءت في حكم الكتب . وكذلك الكتب التي نظمت فجاءت في حكم القصائد وهو ما يعبر عنه المتأخرون بالمتون المنظومة كألفية ابن مالك وغيرها مما يجمع مسائل العلوم وضوابطها .

(١) الأدب اليهودي لإسرائيل ابراهيم ص ٨٥ .

ونلاحظ وجود هذا النوع من الشعر عند شعراء اليهود في أسبانيا وشملت علوم اللغة والفلسفة والتاريخ والطب جزءاً كبيراً في تاريخ الشعر التعليمي .

ففي اللغة نجد دوناش بن لبرط ومناحم بن سروق قد نظموا شعراً في النحو وكذلك فعل سليمان بن جبيرول إذ نظم شعراً في النحو يقع في ٤٠٠ بيت وقد بقي منه ٩٨ بيتاً . واتبع هذه الطريقة كثيرون ممن جاءوا بعد ابن جبيرول وكذلك نجد ليني بن ابراهام قد نظم شعراً في الفلسفة يقع في ١٨٤٦ بيتاً قالها على أنواع الحكمة السبعة (١).

ونجد من هذا النوع كثيراً في التاريخ والطب والفلك كالذي نجد ضمن أشعار ابراهام بن عزرا وكذلك نجد لسليمان بن جبيرول شعراً في الفلسفة .

نشأة الوزن الجديد في الشعر العبري

يظهر لنا من نشأة الشعر العبري الحديث في أسبانيا أن الخطوات الأولى في نشأته قد سارت جنباً إلى جنب مع دواسة اللغة والنحو .

فقد كان العالمان النحويان دوناش بن لبرط ومناحم بن سروق هما المتقدمان في هذا الفن الجديد وهما اللذان مهدا الطريق للشعر العبري الحديث (٢) .

ويرجع أن اهتمام دوناش بن لبرط بالدراسات المقارنة وخاصة بين العربية والعبرية هو الذي أوحى إليه فكرة تطبيق وزن الشعر العربي على الشعر العبري فقام بأول محاولة في هذا السبيل وقدم لليهود أول شعر عبري على نظام الشعر العربي فكانت دهشتهم عظيمة لهذا الاختراع لأن ذلك لم يكن معروفاً لهم في شعرهم حتى ذلك الوقت .

وتؤكد لنا دائرة المعارف اليهودية بأن دوناش بن لبرط هو المخترع لهذا النظام الجديد في الشعر العبري وأن ذلك مسلم به كحقيقة تاريخية وتؤيد ذلك بأن بعض

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٨ .

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٥ ص ١١ .

خصومه ومنافسيه أتباع مناخم الذين هاجموا وعارضوا اختراعه هذا أول الأمر لم يلبثوا أن ساروا على نهجه في نظم الشعر واحتذوا مثاله كما تروى لنا اعتراف يهودا بن شيشيت تلميذ دوناش بهذا حيث يقول : إن دوناش خلق أساساً جديداً للشعرنا العبرى ومثل هذا العمل لم يوجد في أيام آبائنا (١).

وقد خلق دوناش بهذا الاختراع عهداً جديداً للشعر العبرى من حيث الجمال الفنى والتأثير الموسيقى ومن حيث الشكل .

أما المقياس الذى اخترعه دوناش فى الشعر العبرى فهو بسيط ويتألف من صيغتين أساسيتين .

١ - حركات مضبوطة أو موزونة يعنى عدد متساو من الحركات فى كل شطر .

٢ - حركات مصدرة بساكن يعنى (شقا متحرك شقا لا) وتسمى هذه وتدا .

وقد اعتبر الشفا على هذا المعنى لكونه متصلاً ومرتبلاً بالحركة التالية كما اعتبر الشفا الساكن كجزء من حركة سهلة واعتبر الحركة السهلة هى الحركة الطويلة . كما يعتبر الوتد حركة قصيرة .

والوتد مع الحركة التالية يكونان (قصيرة - طويلة) .

ومن هذا المقياس البسيط نشأ عدد من الأوزان بلغت تسعة عشر وزناً ويقال أنها بلغت اثنين وخمسين وزناً (٢).

وقسم دوناش الشعر العبرى الحديث إلى أبيات وكل بيت يوضح فكرة معينة كما ينقسم البيت كذلك إلى شطرين ونسمى الشطر الأول باباً ومعناه أنه يفتح الباب للشعر كما سمي الشطر الثانى النصف المقفول لأنه يتم الفكرة .

(١) دائرة المعارف جلد ٥ ص ١١ .

(٢) تاريخ الأدب اليهودى - واكسمان ص ٢٠٩ .

وقد كان المدرسة الأسبانية الفضل في استعمال هذه الأوزان الشعرية الجديدة وضوا بطلها المختلفة في كل الأشعار سواء كانت دينية أو غير دينية .

وبالرغم من أن دوناش صاحب الفضل في هذا الوزن الشعرى الجديد إلا أن مؤرخى الأدب اليهودى لا يعتبرونه شاعراً وحجتهم في ذلك أن أشعاره لم تجعله في عداد الشعراء لأنها عبارة عن شعر في النحو العبرى يرد به على مناحم وينتقد فيه معجمله .

وقد فتح كل من دوناش ومناحم الباب لمن جاء بعدهما وأخذ أتباعهما ينظمون شعراً في مواضيع مختلفة وأول شاعر يستحق هذا الإسم هو :

صمويل بن نبدلا :

ولد في قرطبة عام ٩٩٣ م ومات ١٠٥٥ م وكانت له مكانة مرموقة في مملكة غرناطة الإسلامية حيث كان وزيراً مستشاراً لحابوس بن باديس ملك غرناطة في ذلك الوقت وقد درس صمويل الأدب العربى وثقف بأكثر العلوم العربية التى كانت تدرس في ذلك العهد . فبرز في كتابة الرسائل التى اطلع عليها ابن العريف فألفهاها مكتوبة بأسلوب عربى وشهد له بالبراعة وقربه إلى حابوس . وازدهرت في أيامه وبفضل تشجيعه جميع نواحي الفكر اليهودى وبخاصة الشعر فكان نصيراً للعلم والعلماء وشجع الشعراء وعضد الكتاب .

وكان صمويل إلى جانب هذا موهوباً له إنتاج فكرى فآلف كتباً في النحو كما كان شاعراً أيضاً فكتب شعراً في مواضيع مختلفة في الصداقة والمراثى . والحب والخير . هذا من ناحية الشعر غير الدينى .

أما الشعر الدينى فإنه كان فيه مقلداً لشعر الكتاب المقدس فمن حيث الموضوعات فأشبه شعراً دينياً مقلداً المزامير والأمثال والجامعة وسماها على التوالى — ابن المزامير — ابن الأمثال — ابن الجامعة .

ويحتوى الأول على صلوات ، والثانى على أمثال حكمية تعليمية ، والثالث

ذو طابع فلسفي . ولا يزال جزء كبير من إنتاجه الشعري محفوظاً في مخطوط
بمكتبة أكسفورد بعنوان مخطوطات عبرية رقم ٢٤٢٢ (١).

ويعتبر عهد صمويل بن نجيلا بدء مرحلة جديدة في الشعر العبري الحديث
ويقول المؤرخ واكسمان : إن الشعراء اليهود بدأوا يغردون في عهد
حسداى بن شيروط ولكنهم في عهد صمويل بن نجيلا فقد دوت أصواتهم
بالشعر عالياً .

العصر الذهبي للشعر العبري الحديث :

وأشهر شعراء اليهود الذين يعلنون عن العصر الذهبي للشعر العبري الحديث
في أسبانيا الإسلامية هو :

سليمان بن جبيرول وشعره :

نشأ هذا الشاعر في عهد صمويل بن نجيلا وارتقى الشعر العبري الحديث
على يديه من حيث الإحساس الشعري العميق ومن حيث الأسلوب المؤثر
والأفكار العالية وقد امتاز ابن جبيرول بكل هذه الميزات فبلغ بالشعر العبري
الحديث الذروة . وكان أول شاعر يجيد استعمال الوزن الجديد في الشعر العبري
فاشتهر بأنه ، مؤلف الأغاني الموزونة ويعتبر من أجل هذا المثال الذي احتذته
المدرسة الأسبانية للشعر العبري الحديث في شكله الكامل (٢).

وقد كانت حياة ابن جبيرول تعسة قاسية مؤلمة وفقد أهله في أول حياته .
وبقي في هذه الحياة وحيداً فأثر هذا في نفسه وطبعها بطابع الألم والحزن منذ صباه
فظهر أثر ذلك في شعره الذي نجد فيه ميل إلى الحزن والأسى .

ونلاحظ أن لإنتاج ابن جبيرول الفسكوى عظيم جداً إذا فیس بهذه الحياة
المريّة ويبدو أن الظروف القاسية التي ألمت به هي التي جعلته يخلص للناحية الفكرية

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١١ ص ٢٤ ، ٢٥

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٨

يتسلى بها ويعزى نفسه عن آلام الحياة فأنتج هذا الإنتاج الفكرى العظيم فى النجوى
والفلسفة والشعر الدينى وغير الدينى .

وقد جمعت أشعار ابن جبيرول فى مجموعة كبيرة بعنوان أشعار سليمان بن يهودا
ابن جبيرول *שירי גבירול* *בן יהודה* *בן גבירול* ، فى ثلاثة
أجزاء طبعة تل أبيب سنة ١٩٢٤ ، سنة ١٩٢٥ ، سنة ١٩٢٧ رقم ١٦٩٦٨
بمكتبة جامعة القاهرة .

ويحتوى الجزء الأول على الشعر غير الدينى ويحتوى الثانى على الشعر الدينى
ويحتوى الثالث على هذين النوعين من الشعر .

الجزء الأول من شعر ابن جبيرول :

تنقسم محتويات هذا الجزء إلى أقسام :

١ — شعر قاله على نفسه بعنوان (*על נפשי*) وهذا الشعر يفيض
بمختلف الإحساسات ويصور فيه حياته وبؤسه وآله وهو ١٦ قطعة بها حوالى
٤٠٠ بيت (من ص ٣ إلى ٢٨)

ف نجد قطعة بعنوان (*מליצתי בדאגתי*) يعبر فيها عن بؤسه وآلامه
ومثالية بعنوان (*אולי דמעות*) يعبر فيها عن الدموع والآلام ،
ومثالية بعنوان (*מה לך יחידה*) يصف فيها الوحدة والآلام
ورابعة بعنوان (*לוי הייתה נפשי*) لو كانت نفسى . يتحدث فيها
أيضاً عن آماله المعزوجة بالآلام .

وهكذا نجد أكثر الشعر فى هذا القسم يتحدث فيه عن نفسه وآلامه وبؤسه .

٢ — القسم الثانى يحتوى على شعر الصداقة بعنوان (*פבד וידידות*)
قاله فى مدح أو رثاء أشخاص مشهورين ومن أشهر الذين مدحهم صمويل بن نחמיה
فى قصيدة بعنوان (*מי זאת פמו נחמיה*) ص ٦٠

ومن أشهر الذين رثاهم الخاغان يقونيلث الثرى اليهودى الذى كان يشجع الثقافة

والأدب اليهودي في سر قسطه قال فيه قصيدة رثاء بعنوان (בְּיָמֵי יְקוֹחִיאֵל)
وتحتوي هذه القصيدة على أكثر من مائة بيت ص ٥٢ .

وهذا القسم يحتوي على ٢٤ قطعة بها ٦٠٠ بيت تقريباً .

٣ - شعر مدح وصداقة في الشباب بعنوان (לַיָּרֵי כְבוֹד וַיְדִירוֹת ،
ويحتوي هذا القسم على ١٥ قطعة بها ما يقرب من ٣٠٠ بيت ص ٩٣ - ١١٩ .

٤ - شعر فراق ومرثي بعنوان (לַיָּרֵי פְּרִידָה וְקִנּוּת ، ويحتوي
على ١٦ قطعة بها ٣٠٠ بيت تقريباً (ص ١٢١ - ١٤٢) .

٥ - شعر نصيحة وتحذير « شعر الحسمة » بعنوان (מוֹסֵר וְתוֹכַחָה ،
ويحتوي على ٥ قطع بها ٧٥ بيتاً (ص ١٤٢ - ١٥٠) .

٦ - شعر عداوة وخصام ويحتوي هذا القسم على أشعار في الهجاء والأمثال
والالغاز بعنوان (לַיָּרֵי שׁוֹנִים ، « كسעים وحيدوت » ، فأما أشعار
الهجاء فتحوي على ٢٠ قطعة صغيرة بها ٩٠ بيتاً تقريباً .

وأما الالغاز فهي عبارة عن عشرة ألغاز منظومة في ٢٧ بيتاً من
(ص ١٥١ - ١٧١) .

٧ - شعر على بعنوان (לַיָּרֵי ، نظمه في النحو العبري ويحتوي على
١٠٠ بيت من الشعر (ص ١٧٣ - ١٨٠) .

٨ - والقسم الأخير بعنوان (יתֵר לַיָּרֵי שְׁלֵמָה ، يشمل بقية
أشعار ابن جبيرول ويحتوي على ست وأربعين قطعة بعنوانين مختلفة بها ٥٧٠ بيتاً
تقريباً (ص ١٨٣ - ٢٠٩) .

ويصور في هذه الأشعار إحساسات مختلفة فنجد قطعة بعنوان (אֲנִי הַשֶּׁר ،
أنا المغني يتحدث فيها عن نفسه مفتخر بها .

وقطعة ثانية بعنوان (אֲהַבְתִּי וְשָׁכַרְתִּי ، يصور فيها حبه وأمله .

وثالثة ، بعنوان **וְיִשְׁכַּח תְּשֻׁבָּה שְׂכֹלָה** ، (ص ١٩٣) يصور فيها حالة ثكلى فقدت عزيزاً لها ويسأل أن يعزيها ويحملها بالصبر .

ونلاحظ أنه في شعره الذي يعبر فيه عن الألم رقيق الإحساس والشعور ويعبر عن هذا تعبيراً صادقاً لأنه صادر من أعماق قلبه ولأنه ذاق مرارة هذا الألم وفقد أهله في أول حياته . كما يلاحظ أن نفسه في الشعر طويل في مثل هذه الحالة وأحياناً تصل القصيدة إلى مائة بيت أو أكثر .

ومنها قطعة بعنوان **בְּךָ בִּכְרִי** ، أى فيك رجائي ويعبر فيها عن شعوره وحيه محبوب يعلق عليه كل رجائه (ص ١٩٨) .

وفي هذا القسم نجد لابن جبيرول شعراً في وصف الطبيعة فنجد قطعة بعنوان **נִשְׁוֶן עֵינַי מֵעֵץ** ، سوسن فوق غصن (ص ١٩٩) .

ومن شعر الطبيعة قطعة في وصف القمر بعنوان **דְּמוּת סֶהַר יִבְקַע** ، يصف القمر عند ما يكون بدرًا والنجوم حوله ويعبر عن هذا المنظر في نفسه أصدق تعبير .

كما نجد له من الشعر الذي يعبر فيه عن آلامه التي أصبح لا يطيق معها صبراً قطعة بعنوان **בְּאֵבִי רֵב** ، ألمي كثير ويبحث عن الخلاص من الآلام وأنه لا يستطيع أن يتحمل أكثر من هذا فيقول :

הֵיט אֲנִי וְאַם תִּנֵּן וְכִי בְּרָזַל עֲצָמִי אוֹ נְחוּשָׁה
(ص ٢٠٢)

الجزء الثاني من أشعار ابن جبيرول :

يشمل هذا الجزء الأشعار الدينية وهو أقسام :

١ -- القسم الأول بعنوان **דְּלוֹת וְנִשְׁכַּח** ، ويصف في هذه القطع ما انتهى إليه حال شعب إسرائيل من العبودية ويتضرع إلى الله أن يخلصه بما فيه من آلام ويحتوى هذا القسم على ٣٣ قطعة بها ما يقرب من ٦٠٠ بيت. نذكر منها

على سبيل المثال : قطعة بعنوان "שְׁבִיבָה עֲלֵיבָה" ، يصور فيها حال شعب إسرائيل وما حل به من آلام وما هو فيه من ذل وعبودية (جزء ٢ ص ٥) .

وفي قصيدة أخرى يعبر بها عن الخراب الذي لحق صهيون بعنوان "שְׁבִיבָה עֲלֵיבָה" ، (ص ٩) ويعبر في هذه القصيدة عن تشتت أبناء صهيون وتفرقهم في الأرض .

ويتحدث عن مجد إسرائيل الغابر في قصيدة أخرى بعنوان "שְׁבִיבָה עֲלֵיבָה" ، (ص ٢٧) .

٢ - والقسم الثاني يشمل مدائح وابتهالات إلى الله وترانيم عبادة بعنوان "תהלות לאלהים" ، وهذا القسم يحتوي على ٢٨ قطعة صغيرة بها ما يقرب من ٣٠٠ بيت .

وإذا عرفنا أن ابن جبيرول كان فيلسوفاً كبيراً وكانت فلسفته مصطبغة بالصيغة الصوفية إلى حد ما فإنه يحاول في أشعاره الدينية أن يفنى في الله وأن يتغنى بحبته ويعبر عن هذا أصدق تعبير في كثير من شعره الديني . من ذلك قطعة له بعنوان "שְׁבִיבָה עֲלֵיבָה" ، يصف فيها الله بأنه القوى الذي يغفر الذلات ويعفو عن السيئات فإلى متى يكون بعيداً منه محتجباً عنه وأنه يطلبه ويبتهل إليه في القجر ولا يغفل عن عبادته صباحاً ومساءً ثم يعترف أخيراً بالعجز فيقول : "ואיכן ماذا يستطيع أن يفعل القلب واللسان ، سأمدحك ياربي وتنفخ في من روحك (جزء ٢ ص ٥٢ قطعة ٤٣) .

الشعر الفلسفي لابن جبيرول :

يعتبر ابن جبيرول شاعراً بين الفلاسفة وفلاسوفاً بين الشعراء وهو في هذه الناحية الفلسفية قد كتب عدداً من الأشعار الفلسفية وتاج هذه الأشعار ما نجده له في هذا القسم بعنوان "שְׁבִיבָה עֲלֵיבָה" ، في نحو ٤٢ بيتاً (جزء ٢ ص ٦٢) .

وهذا الشعر عبارة عن قصيدة أنشدها في عظمة الله وتعتبر قصة شعرية

فلسفية محيطة بالسكون وفي هذه القصيدة نجد الشاعر والفيلسوف والعالم وقد أفرغ الشاعر فيها كل قلبه وكنوز عقله وفكره وكل معرفته في نواحي الحكمة ولذلك تعتبر من القطع الخالدة .

وهذا الشعر يقسم منطقياً إلى خمسة أقسام بمقدمة وخاتمة :

فالمقدمة عبارة عن نشيد قصير يمدح فيه عن قوة الله وعزته والوجود كل ذلك باختصار في ١٥ سطراً .

وبعد ذلك يأتي القسم الأول فيتحدث فيه بشعره عن صفات الله : الوجدانية ، الحياة - الجبروت ، النور ، الحكمة ، ويحاول إثبات أن صفاته تعالى تخالف صفات الموجودات وأن صفات الموجودات مستمدة منه .

ويصف في القسم الثاني السكون وصنع الله لهذا السكون وتنظيمه له ، والكواكب السيارة ، حجمها ، مدارها ، وقت دورانها ، تأثيرها الخاص على الحياة الإنسانية وهو في هذا يعطى وصفاً للاصطلاحات الثلاثة - البرج السكدة السبب الفعال :

وفي القسم الثالث يصف الروح ، طبيعتها ، انتقالها إلى الأرض ، تأثيرها على الجسم .

ويصف في القسم الرابع حياة الإنسان ، وكفاحه مع الشهوات والآهواء ومختلف الانفعالات وما يقاسيه الإنسان من تقلبات الحياة .

وفي القسم الخامس يصف الاعتراف بالخطيئة وطلب الرحمة والعفو .

والخاتمة تنتهي بشكر الله الذي لا يمكن أن توصف قدرته .

٣ - والقسم الثالث من الجزء الثاني بعنوان " עֲלֵי חַטָּאת " ، غفرانات (ص ٢ - ٤٠) يعبر فيها عن الذنوب التي يرتكبها الناس ويطلب لهم التوبة وإصلاح حالهم وغفران ذنوبهم لأن الإنسان ليس شيئاً يذكر بالنسبة إلى الله وأن لحمه ودمه وأيامه كلها كظل عابر وهذا القسم به ٢٧ قطعة تحتوي على ٧٠٠ بيت من الشعر تقريباً .

٤ - والقسم الرابع والأخير عبارة عن قصائد وأشعار وترانيم لأعياد السنة والأيام المقدسة ويحتوى على ٥٦ قطعة .

ويشغل هذا القسم بقية الجزء الثانى من (ص ١٢٣ - ٢٣١) وتشتمل على ٢٣٠٠ بيت تقريباً .

أما الجزء الثالث من أشعار ابن جبيرول فهو قسمان :

١ - القسم الأول ويحتوى على الشعر غير الدينى ويشتمل على ٧٠ قطعة صغيرة متنوعة الأغراض بها أكثر من ٥٧٠ بيتاً (ص ٣ - ٤٠) .

٢ - والقسم الثانى ويحتوى على الشعر الدينى ويشتمل على ٤٠ قطعة بها أكثر من ٥٠٠ بيت .

تحليل وتعليق :

وإذا نظرنا إلى شعر ابن جبيرول الذى أنشده فى أغراض غير دينية نرى شخصيته قوية واضحة فى هذا الشعر كما نراه معتزاً بنفسه معجباً بها وبعبقريته الفذة العظيمة ويظهر لنا هذا واضحاً من القطعة التى عنوانها " **הַיְיבִי הַיְיבִי** " ، ويتحدث فيها عن نفسه ويقول أنا السيد والشعر عبد لى ، أنا العود لسكل المغنين والشعراء ، وشمرى تاج الملوك وقلنسوة على رؤوس الحكام والعظماء ، ولو أن جسمى يمشى على الأرض فان روى تطير وترتفع فوق السحب وبالرغم من أنى فى السادسة عشرة فإن قلبى ناضج كقلب ابن الثمانين . فهو يفخر بنفسه فى هذا الشعر وبعبقريته وأنه شاعر سابق لزمته كما أنه خلق لعالم آخر .

وقد ترك هذا الشعور تأثيراً على شعر ابن جبيرول الذى أنشده فى أغراض غير دينية . وفى أشعاره التى جمل نفسه فيها ، وضرعاً لهذا الشعر كان دائماً يشكو من الأقدار المريرة ويصور بؤسه وآلامه ويعبر عن ذلك أصدق تعبير فى القطع الكثيرة التى يصف فيها بؤسه والوحدة وآلامها .

وكذلك نلاحظ فى شعر المراثى أو شعره الذى يصور فيه الألم أنه رقيق

الإحساس صادق الشعور ويعبر عن هذا تعبيراً صادقاً لأنه صادر من أعماق نفسه فقد ذاق مرارة هذا الألم .

ولكنه أحياناً يسلى نفسه ويسرى عنها فيلجأ إلى طريقة الاعتذار عند ما يرى نفسه أنه لم يذق ملذات الحياة الجذابة فيستكلم عن فناء الحياة وباطلها ويجد ملجأ في الحكمة التي هي كل لذته ورغبته في الحياة .

وزاء في هذه الأشعار متشائماً إلا أنه عبر عن هذه الآلام والأحزان بأسلوب شعري جميل وزادها جمالا الوزن والقافية بحيث جعلت قراءتها سارة من حيث فيها الجليل بالرغم من طابع الحزن الذي طبعت به .

وإذا نظرنا إلى شعر الطبيعة القليل الذي لدينا نرى أنه لم يكن مجرد ملاحظة عابرة ووصف لما شاهدته العين المجردة بل نرى فيه الشعور القلبي والإحساس الصادق بجمال الطبيعة . ففي شعره الذي يصف فيه الربيع نجده يتحدث عن جمال الطبيعة حيث تغطي ألوان النباتات الجميلة الأرض ويصور فرح الكائنات في الربيع وطيور الطيور في ضوء الشمس وانعكاس هذا الضوء في ريشها الجليل . كذلك نراه في وصف الأزهار أو وصف القمر (جزء ١ ص ١٩٩ - ٢٠٥) .

هذا الوصف يدعو إلى الإعجاب والدهشة لأنه غير متوقع من نفس مثالة متشائمة مثل نفس ابن جبيرول ولكن النفس عند ما تغمرها النشوة فإنها تعبر عما يجيش فيها تعبيراً صادقاً صادراً عن شعور صادق .

كذلك نرى ابن جبيرول قد استولت عليه هذه النشوة وغمرت روح المرح والفسكاة في شعره القليل الذي أنشده في الخمر بعنوان (חנה חפז) (جزء ٣ ص ٢٥) .

وكذلك في شعره الفكاهي الذي قاله في الأحاجي والألغاز (جزء ١ ص ١٥١ ، جزء ٣ ص ٣٥) .

وإذا نظرنا إلى ابن جبيرول في شعره الديني نرى شخصية أخرى مخالفة للشخصية التي عرفناها في الشعر غير الديني . فبينما نرى شخصيته في الشعر غير الديني

واضحة قوية ونراه معتزاً بنفسه فخوراً بها وبمبقريته نجد شخصيته في شعره الديني تنقلص وتغنى أمام القوة اللانهاية لله القادر على كل شيء وقد ذهب كبرياؤه وعزة نفسه وهنا نجد عقيدته وأفكاره الفلسفية تنسأل إلى شعره وتظهر بوضوح بل وأكثر من هذا نراها تسيطر على نفسه وروحه ، كما نلاحظ أنه في أشعاره الدينية لا ينسى قومه وشعبه فيصور ما أصابه من اضطهاد وآلام ويبتهل إلى الله في شكل اعتذار أن يفكك من هذه الأغلال .

وقد كتب ابن جبيرول في أنواع الشعر الديني كثيراً . فكتب في التوبة والندم وكتب في العبادة ، كما كتب شعراً شعبياً دينياً وآخر فردياً دينياً .

ونجده في الأشعار الفردية للندم والتوبة يتغنى ببؤس الحياة الإنسانية وآلامها . ويشبه الحياة بفرع كرم ويشبه الموت بأنه قطاف السكرم .

وإذا نظرنا نظرة عامة في شعر سليمان بن جبيرول بنوعيه الديني وغير الديني نرى أن الناحية الدينية كانت متغلبة عليه في أشعاره وأن شعره الديني يفوق شعره غير الديني كثيراً فإن أشعاره الدينية قد بلغت حوالي ٤١٠٠ بيت أما أشعاره غير الدينية فتبلغ ٣٣٥٠ بيتاً تقريباً .

من هذا العرض لشعر ابن جبيرول يتبين لنا أن إنتاجه في هذه الناحية كان عظيماً جداً وأغلب الظن أنه لم يفقه في هذا شاعر آخر في أسبانيا أو غيرها في هذا النوع من الشعر العبري الحديث مما جعل مؤرخي الأدب العبري الحديث يلقبونه بلقب « المعلمن عن العصر الذهبي للشعر العبري الحديث » وأنه قد بلغ به الذروة حقاً ، .

كما أن ابن جبيرول بعمله هذا قد كشف في أشعاره عن كثير من كنوز اللغة العبرية التي كانت مطمورة واستعملها بكثرة حتى صار استعمالها شائعاً بعد أن كان منذراً لمدة طويلة من الزمن فأحيا بذلك كثيراً من ألفاظ اللغة كما خلق بأشعاره كثيراً من أساليب اللغة العبرية وكشف عن جمال هذه الأساليب وقد انصف ابن جبيرول بكل صفات الشاعر وأهم هذه الصفات وأبرزها شعوره بالجمال (١) .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٣

מצא

من الشعر العبري الحديث

שיר שלמה בן גבירול שער שלیمان בן גבירול

(في البوس مليצת בדאנתי)

מליצתי בדאנתי הדופה

ושמחתי באנחת דחופה

ואם ארצה שחם יבקה לבבי

לחיתי שהיא בני קמופה

ידידי הלבן עשר ושה

ספר ובכות עלי-יום האמפה

אשר הנה להמשך בילדות

בלחי כחבצלת שזופה

שפמני לבבי מנעורי

ועל בן היתה נפשי קפופה

ושם הבין והמוסר מנחו

ונפשו החרוזה שם קצופה

אולי דמעות عن دموع الآلام

אולי דמעות בחרי נדחו

השקנו להני עד אשר צמחו

יתמהמהו כי יגעו מרוץ מעט
 ובשור' אנה תרדפם יכרחו
 ליל נגרו עיני פאל' ודמי
 תלכר' שמיכת פוכביו לקחו
 לו תחזמו תחזמו אחר
 מסך תכלת אחריו ינחו

(מה לך יחידה يشكو الوحدة)

מה- לך יחידה תשבי דומם פמלך בשבי
 פנפי רננים תאספי ופנף יגונים תסחבי
 כמה לבבי יאכל פמה דמעות תשאבי
 דפקת פיגונך עדי קבוי בתוכו תהצבי

(לו הייתה נפשי يتحدث عن نفسه)

לו הייתה נפשי מעט שאלת
 לא הייתה ליל ויום עומלת
 איך אעלו ובמה אעלן
 הים אוחל גמשכה תוקלת
 הן מדרש הקמה בשרי נאכל
 ובשר אחרים אהבה אכלת
 לו אמצאה סבלות מעט כי אין לך
 מפה אנושה תערך אולת

על בן מאד אינע ולא ארף מעט
 לו מַעֲזָא יְדֵי כבוד קְהֵלָת
 מַה לְאַנְשִׁים יֹאמְרוּ אֵיךְ תֵּאָהָב
 כבוד אֲשֶׁר יִמַּל כְּרֹאשׁ שְׂבָלָת

(אֲנִי הַשֵּׁר בִּי הַפֶּחַר בְּנִפְסֵהּ וּבִשְׁעֵהּ)

אֲנִי הַשֵּׁר וְהַשֵּׁר לִי לַעֲבֹד
 אֲנִי כְּבוֹד לְכָל שְׂרָרִים וְנִגְוִיִּם
 וְשִׁירֵי הוּא עֲמָדָה לְמַלְכִּים
 וּמִגְבְּעוֹת בְּרִשְׁאֵי הַסִּגְנוֹת
 וְגוֹי יְהוּדָה עַל הָאֲדָמָה
 וְרוּחִי תַעֲלֶה עַל הָעֲנָנִים
 וְהִנֵּנִי בִשְׁשׁ עֶשְׂרֵה שְׁנוֹתִי
 וּלְבִי בֶן בֶּלֶב בֶּן הַשְּׂמוֹנוֹת

(מִי זֹאת כִּמוֹ שֶׁחָר בִּי מִדַּח סְמוּיֵל בֶּן נִגְדָּל)

מִי זֹאת כִּמוֹ שֶׁחָר עוֹלָה וְנִשְׁקָפָה
 תֵּאֵיר כְּאוֹר חֲמָה בְּרָה מֵאֵד יָפָה
 כְּבוֹדָה בְּבֵת - מְלֶךְ עֲדִינָה מַעֲנֶנָּה
 רֵיחַ בְּרִיחַ מְקַמֵּר מֵר וּכְשֶׁרָפָה
 לְחֵזָה כְּשׁוֹשָׁנָה בְּכֶם מְאֻדָּה
 אֲרָאָה בְּשָׁפִים בַּהּ וְאִינָה מְכַשְׁפָה

תַּעֲדָה עָדִי - זָהָב וּמִינֵי בִדְלָחִים
 וּבְכָל יָקָר אֶכְנֶה סִפִּיר מַעַל פֶּה
 בְּסִהַר בְּמוֹלְדּוֹ בְּתֵרָה צִלִּי רֹאשָׁה
 שֶׁהִיא מְשֻׁמָּת כָּלָה מִיִּשְׁפָּה
 כִּי נִרְאָתָה לִי מֵרְחוֹק חֲשֵׁבְתִּיהָ
 יוֹנָה תִּדְלַג עַל שָׂדֶה וְהִיא עָפָה
 רָצָתִי לִקְרִיבָתָה עֵת שֶׁנִּרְאִיתִיהָ
 עֵת נִרְאָתָה אוֹתִי אֲזִי בִסְתָה אֶפָה
 אֲנִי פְנוּתָךְ וְהַיּוֹם מְאֹד פָּנָה
 וְתִבֵּל רָאִי לֹיֵל אֹרֶךְ כְּמוֹ עֵינָה
 תִּגִּיד שְׁפָתֶיהָ אֲזִי לְהַשִּׁיבֵנִי
 כִּי אֵלּוּ מְרִיקָה צוּף בָּהֶם וּמִטִּיפָה
 לְרֹאשׁוֹת שְׁמוּאֵל הִרְאָה אֲנִי עוֹלָה
 לְהִיּוֹת לְבֵיתוֹ סוֹבָבָת וּמְקִיפָה

(בִּימֵי יְקוֹתִיאֵל בִּי הַטָּ.)

בִּימֵי יְקוֹתִיאֵל אֲשֶׁר נִגְמְרוּ
 אוֹת כִּי שֹׁחֲקִים לַחֲלוּף יִצְרוּ
 שִׁימוּ לְבַבְכֶּם תִּדְעוּ כִּי הַזֶּמֶן
 יִכִּין לָעַם שִׁיחוֹת וְלֹא גּוֹצְרוּ
 יִקְחוּ יְמוֹתָיו עִם וְגַם עִם יִתְּנוּ
 עַד אֲחֻשָּׁב כִּי עִם אֲנוּשׁ יִסְתְּרוּ

לא אדעה זאת פֿאַשר לא ידעו
 כל אנשי לִבֵּב אֲשֶׁר נִזְכְּרוּ
 הִיָּה יְקוֹתִיאֵל בְּסֻלֵּעַ יִקְחָאֵל
 בּוֹ נִשְׁמְטוּ זָרִים וְגַם זֹכְרֵוּ
 הָיָה יְקוֹתִיאֵל בְּתֵרֵן הָעֵלָה
 עַל הַר אֲשֶׁר בּוֹ עֲבָרִים אֲשֶׁרוּ
 הָיָה יְקוֹתִיאֵל בְּנִית רַעֲנָן
 אִוּ בְּאַרְזֵים בְּלִבְנוֹן פָּרוּ
 הָיָה יְקוֹתִיאֵל בְּמִלְךָ בְּגִדּוֹד
 אֵל אֱהִלּוּ הַמַּחְנוֹת צָפְרוּ

(אִם תֵּאָהֱב לַחַיּוֹת מִן שֹׁמְרֵי הַכֶּמֶת)

אִם תֵּאָהֱב לַחַיּוֹת בְּאַנְשֵׁי הַלָּד
 אִם נִפְשָׁה תִּגּוֹר לְשִׁבְיָי הַלָּד
 חֻקַּל יִקָּר תִּבָּל וְאֵל יֵשִׁי אֵהָ
 עֲשֶׂר וְלֹא כְבוֹד וְגַם לֹא יִלָּד
 יִקָּר בְּעֵינֶיךָ מְאֹד קִלּוֹן וְרִישׁ
 וְמַת בְּלִי בֶן פֶּאֶשֶׁר מַת הַלָּד
 דַּע נִפְשָׁה הַיָּמִיב בִּיעֵן הִיא לִבָּהּ
 מִן הַשָּׂאֵר נִשְׂאֵר וּמִן הַנָּלָד

(לך שלום חדל מן شعر الحجا.)

לך שלום חדל מני ויחנך
ואל תהיה קשה לבב ועורף
והפגע וגבה אל תדבר
והשמר ואותי אל תסרף
ונקדק שידך למאד וחסר
דבריה וצנפם במצרה
נדע כי מחר יבש ביום קר
ומה תעשה ביום קיץ וחורף

(אתן לאלי עז מן الشعر التعلیمی فی الزحو)

ענק חרוזי בכל אבן צמודה
בסוד וקדוק שפת קדש חמודה
לנער מבני גלות ספרד
אשר נקרא שלמה בן יהודה
אתן לאלי עז וגם תפארת
האל אשר תבן זבול בזרת
ברא שפתים ושם פה לאנוש
ויעמדם הדר והוד לעמרת

(בך סברי מן شعر الحب)

בך סברי ואתה תאנתי
ואליה תשוקת כל עדתי

ועליך קרבי יהמיון ואדרת בזכרך כל שנת
 באלו אין בך מרפא לנפשי
 ידידי לו תבקר ממלתי
 ומי נתן יהי לבי זכוכית
 עדי תראה בעינך אהבתי

(שושן עלי סעף من שحر الطبيعة)

שושן עלי סעף כמו צמרת
 האת עלי עמוד סגור פתרת
 בשמש עלי גלגל לאט הולך
 אהה יגנב לאט הלב והיתרת
 ספיר בבשתו ממך אז תחזה
 דר יחפץ עינו לעין סתרת

(באבי רב מן שحر האל)

באבי רב ומפתי אנישה
 ופתי סר ועצמותי חלושה
 ואין מברח ואין מנוס לנפשי
 ואין מקום תהי לי בו נפישא
 שלשה אספו עלי לכלות
 שאר רוחי ונפשי האנושה

גַּל עֵזֶן וְרֵב מִכְאוֹב וּמְרוֹד וּמִי יוֹכַל עֲמֹד לִפְנֵי שְׁלֹשָׁה
הַיָּם אֲנִי וְאַם תִּנִּין וְכִי בִרְגֵל עֲצָמִי אִזְ נְחוּשָׁה
(תִּנָּה הַכּוֹס מִן שֶׁמֶר הַיָּר)

תִּנָּה הַכּוֹס וְאַם אֵין שְׁתִּיהוּ
וּבְדָמוֹת לְחִיָּה הִפָּר רֵאָהוּ
וְחוּלָה מִמָּה בְּמַעַט וַיָּמוֹת
בְּעֵינָיִם בְּחוּלָיִם הִחִיָּהוּ
מִשָּׁל בָּנוּ בְּמַצּוֹת דָּר עֲרֵבוֹת
וְאַם בְּלִבָּבָה אֶדְקַ עֲשִׂיהוּ

وقد جاء بعد ابن جبيرول عدد من الشعراء من كل الطبقات وصار نظم
الشعر على هذه الطريقة الجديدة سهلاً وشائعاً فتنافس الشعراء في هذا الفن الجديد
وأخذوا ينظمون الشعر في شتى الأغراض ومن أشهر هؤلاء الشعراء .

موسى بن عزرا الغرناطي (١٠٣٠ - ١١٣٩ م)

نشأ هذا الشاعر في غرناطة وكانت حياته تشبه - إلى حد بعيد - حياة ابن جبيرول
في أنها كانت مريرة بسبب حب منكود فشل فيه فحاول أن يخفف عن نفسه
وروحه آلام هذا الحب بأغنيات حب مشتعلة .

ومن أجل هذا نراه قد اهتم بالشعر العاطفي غير الديني وخصص قصائد كثيرة
من ديوانه في الحزن والموسيقى والصداقة والحب والطبيعة لينسى بها ألمه ويخفف
عن نفسه (١).

ويعتبر موسى بن عزرا من هذه الناحية أول شاعر مشهور اهتم بالشعر

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٣ .

العاطفى غير الدينى فأتيج فيه إنتاجاً كثيراً يفوق غيره من الشعراء .
وهذه ترجمة لبعض قطعه الشعرية التى تعبر أصدق تعبير عن روحه الشعرية.
دفنة جميلة وكأس خمر ، وحديقة جميلة وتغريد طائر ودفنة ساقية هى
شفاء للحبيب وسرور الوحيد وثروة الفقير وطب العليل» (١)

ومن شعره الذى وصف فيه الطبيعة قطعة له فى وصف الربيع ويظهر لنا منها
مبلغ تأثر موسى بن عزرا بالطبيعة الجميلة فى أسبانيا وقد برع فى هذا الوصف
فهو يشبه الحدائق بأنها لبست حلا مختلفه الألوان من صنع الربيع وكل شجرة
لبست حلة من البهاء فهى جميلة فى أعين الناظرين . والبراعم الحديثة تضحك
كأنها تنادى . ويشبه الورد بين الأزهار بالملك الجالس على كرسى وحوله
الأزهار كالجنود . كما يشبه ظهور النور من أكامه بالسجين الذى خرج من سجنه
فكسى بأحسن حلة . ثم يعترف أخيراً بأن الله مبدع هذا السكون الجميل ومن لم
يسبح بحمده فهو خامر .

على الحبيب فى وصف الربيع

בתננות פסים לבש חגן וכסות רקמה מדי דשא
ומעיל תשבץ עטה כל-עין ולכל עין הראה פלא
כל ציין חדש לזמן חדש יצא שחק לקראת בוא
אך לפנייהם שושן עבר מלך על כל הורם פסא
יצא מבין משמר . עליו נישנה את בגדי פלא
מי לא יורה לאל עליו האיש ההוא ישא חסא

وقد ألف موسى بن عزرا كثيراً من الشعر فى المدح والصدقة وجمع هذا
الشعر فى الجزء الأول من أشعاره بعنوان *שירי משה בן עזרא* نشرها
دفير فى تل أبيب سنة ١٩٢٨ وموجودة بمكتبة جامعة الماهرة وهذا الجزء يحتوى

(١) تاريخ الأدب اليهودى - جزء ١ ص ٢٢٦ .

على ٧٧ قطعة بهما ما يقرب من ٢٦٠٠ بيت . وهذا يدلنا على أن موسى بن عزرا كان أشهر الشعراء الذين اهتموا بالشعر العاطفي غير الديني وأكثرهم إنتاجاً فيه على نظام الشعر العربي .

وقد ذكرت له كتب تاريخ الأدب اليهودي غير هذا قطعة شعرية رئيسية تسمى «العقد» وتعرف باسم *הקשר* وتتكون هذه القطعة من عشرة أقسام وتحتوي على ١٢٠٠ بيت من الشعر الديني والمختلف الأغراض وقد تبت بطريقة خاصة كل بيتين من الشعر ينتهيان بكلمة واحدة ولكن المعنى يختلف .

وقد خصص موسى بن عزرا نفسه للشعر غير الديني شعر الصداقة والحب والطبيعة وأحياناً يتغلب على غمه وحزنه فينشده شعره في الحزن ولذة الحياة ولكنه قد تسلطت عليه روح السكر والغم فهو يتأمل الحياة وتقلباتها بصورة عابسة في شعره فنراه يصور أيام الإنسان في هذه الحياة بأنها أحلام غامضة مبهمه وليس لها مفسر إلا الموت ، وكل يوم يمر على الإنسان في هذه الحياة يؤدي به إلى النهاية المحتومة . والإنسان في هذه الحياة يظن أنه مستقر مقيم ولكنه كالرجل الذي يركب قارباً في بحر لجي يتخيل الراحة والاستقرار بينما هو يسبح على أجنحة الرياح .

أما من ناحية الشعر الديني فقد كان موسى بن عزرا مقلاً وأنتج شعراً دينياً حيث وجدت نفسه المعذبة المتألمة عزاء وسلوى في الدين فأنشد شعراً وأخلص لله قلبه في مئات الترانيم وأناشيد المدح وأشهر شعره في هذه الناحية خاص بالتوبة والندم ويعرف باسم *תשובה*

ولذلك اشتهر موسى بن عزرا بأنه كاتب الغفرانات وفي هذا الشعر يتضرع موسى إلى خالقه ليتجاوز عن أخطائه . وهو في شعره الديني شاعر ديني فردي يترجم فيه عن روحه ولكن شعره هذا صار ينشد على كل لسان يهودي يريد التوبة والتقرب إلى الله (١) .

(١) تاريخ الأدب اليهودي - واكسمان جزء ١ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ :

ومن الشعراء الذين اشتهروا في هذه الفترة بفنهم الشعري وعمق المعنوي والبراعة في جميع أغراض الشعر .

يهودا الليفى :

واسمه العربى أبو الحسن اللاوى ولد في طليطلة في الربع الأخير من القرن الحادى عشر ومات عام ١١٤٠م ويعتبره ، ورخو الأدب اليهودى أنه بلغ الذروة بشعره في تلك المرحلة فشغف بالشعر العربى كما كان مغرماً بالشعر العربى وأنشد فيه . أنشد يهودا الليفى في نوعى الشعر الدينى وغير الدينى ولكن شهرته في الشعر غير الدينى كانت أكثر من سابقه موسى بن عزرا وسليمان بن جبيرول (١) وهذا إن دل على شيء فأنما يدل على تنافس هؤلاء الشعراء في هذا النوع الجديد من الشعر ومقدرتهم على التفنن في إنشاده في جميع الأغراض الشعرية وقد جمعت أشعار هذا الشاعر في مجموعة نشرها Harkavy كما توجد أشعاره في مجموعة الشعر العربى التى نشرها «Bredy» بعنوان Anthology of Hebrew poetry ويختلف يهودا الليفى عن سبقه من الشعراء اليهود في أنه عاش عيشة هادئة بعيداً عن الآلام والأحزان التى اعترضت كلا من ابن جبيرول وموسى بن عزرا فكان لهذا أثره البعيد في طبيعته التى أثرت في شعره ولم تبرز حياته بالآلم أو الفشل ونرى أثر هذا في شعره الذى يمثل حياته أصدق تمثيل فهو في شعره غير الدينى ينظر إلى الحياة نظرة مرح وسرور لأنه عرف مسرات الحياة وتمتع بها فعبّر عنها في شعره (٢) .

أنشد يهودا شعراً في الصداقة والحب والخمر وسرور الحياة كما أنشد شعراً في جمال الطبيعة وكان الدافع له في ذلك حب الجمال لذاته سواء كان ذلك الجمال جمال الطبيعة أو جمال الإنسان .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٣ .

(٢) تاريخ الأدب اليهودى جزء أول ص ٢٢٧ .

فهذه فتاة جميلة أمارت فيه الشهور بحب الجمال فجعله ينشد شعراً يقول فيه :

خلال النقباب ترى عيني ثعبان
شمرك فوق خدك كأنه تموجات ثعبان
حسنك وجمالك يلدغ القلوب

ونراه يعبر عن احساسه بالجمال في قطعة أخرى فيقول :

يا حسن الصرت ويا جميل المنظر
أرى فيك الجمال المختار
يمتزج فيه بالليل النهار
من شعر وأسك الذي فوق خدك (١)

وهذه ترجمة لقطعة أخرى له في وصف الربيع جوهره شمس الطبيعة يأتي فيها بأوصاف مختلفة غنية بأنواع التشبيهات فهو يشبه الأرض مرة بطفل رضيع ومرة بعذراء قلبها مقفل مشتاقة للحب وأحياناً يشبهها بفتاة جميلة خجولة تسير في ملابسها الجديدة التي نسجت كلها من الزهور الذهبية . ثم يصف الأرض تتجدد كل يوم وتكتسى جمالا جديداً فتتحول من زنبقة بيضاء إلى ورود حمراء إلى زمرة خضراء ثم تصير صفراء وأحياناً تحمر خجلاً مثل عروس تقبل حبيبها وهذه الأوصاف وتلك التشبيهات لم يسبق لها وجود في الشعر العبري القديم وقد استمدتها الشاعر من الطبيعة الأندلسية الجميلة التي ألهمت هؤلاء الشعراء فتغنوا بها كما ألهمت شعراء العربية كذلك .

ومن شعره في وصف الطبيعة قطعة قالها في وصف البحر المسائج مليئة بالتشبيهات الكثيرة بعنوان **ים סוף** ويسير فيها على نظام الرباعيات فهو يشبه الأمواج الهائج، تزار وتتحرك بسرعة تملو وتهبط كميجلات تتدحرج

وقد اكفهرت السماء وأزبد الماء وتلاطمت الأمواج . ثم نراه يشبه الأمواج
يمر رجل يغلى وقد ضعفت كل قوة أمامها وصار البحر الهائج نصفين نصفه أعماق
ونصفه الآخر جبال .

ثم يصف سفينة وسط هذه الأمواج الهائجة بأنها تترنح فوق هذه الأمواج
المتلاطمة تعلو وتهبط مع هذه الأمواج . ثم يصف حال الملاحين بأن عيونهم
متعلقة بالسفينة في ارتفاعها وهبوطها وقلوبهم مضطربة واجفة تنتظر المنقذ .

وهو في هذا الموقف الحرج يتذكر الله فيضرع اليه أن ينقذ من في هذه
السفينة بعد أن تعب الملاحون وعجزوا وطأطأوا رءوسهم وسلموا بالقدر وفزع
ربانها بعد أن عجز عن بسط شراعها . وقلبه اليائس يغلى بدون نار . ثم يلجأ
الملاحون بعد ذلك الى المجاديف يحركونها .

ثم يصور السفينة في هذه الآونة كالسكران تترنح وتسخر بهم وتهزأ ولا يكتفى
القدر بهذا بل يسوق اليهم في هذا الوقت العصيب حوت البحر ويصوره بعريس
يدعو لولية فيهددهم بابتلاعهم . وليس هناك مفر أو خلاص .

هذا مثل رائع من أمثلة شعر الطبيعة الذي امتاز به الشعر العبرى الحديث
في أسبانيا يبين لنا الى أى حد تأثر شعراء اليهود في أسبانيا الاسلامية بالطبيعة
الى أوحى اليهم بهذه الأوصاف والتشبيهات والخيالات وألهمتهم التغنى بها لها
ومظاهرها الفتانة .

وقد برع يهودا الليفى أيضاً في نوع من الشعر العبرى يعتبر فريداً في جودته
ولم يوجد هذا النوع من الشعر إلا في أسبانيا في تلك الفترة وهو الغزل ومن هذا
الشعر قطعة له قالها بعنوان : **לחור** **החור**

يشبه الحبيبة بالظبية وأنها ملأت فؤاده لوعة ويستعطفها بالأ تصرم جبل
الهوى بجفائها . وأنها إذا قطعت عنه رسائلها فانه سوف يبیت كما يبیت المسلم

الشاكى . ثم يحدث قلبه فيقول أهـل أنت باق بين الضلوع أم قارقتها كى تلقى الحبيبة . وهو يبكى فراقه للحبيبة بدموع قد تكاثرت ماؤها ويشبه هذا الماء بالبحر الخضم الذى حال دون بقائها ومخاطبها بقوله إذا شئت عبور هذا الخضم فسوف تجديته فرقىن . ثم يتغزل فيها فيقول أن نترك يفتر عن لآلى فرقىنا شفتان كالياقوت . ويشبه ضفائر شعرها بالليل الأسود وخدها بمصباح ينير هذا الظلام ثم فى النهاية يستعطفها بأن تهب الحياة لهالك قد اشتد به الهوى الفتاك وأن ترجع إليه روحه التى تبعها يوم الفراق .

والى جانب هذا الشعر الذى أنشده أبو الحسن اللاوى (يهودا الليفى) فى الغزل نجد له شعرا آخر فى وصف الطبيعة فى مصر التى زارها وأعجب بجمالها وجمال مناظرها الطبيعية فهز ذلك شاعريته بقصيدة عنوانها .
على قدر الطبيعة كمالهم .

يصف فيها الأرض المسكوة بحلل جميلة متنوعة الأشكال والألوان ويصف المزارع ونهر النيل والصحراء والحقول والسنابل الصفراء ... الخ كما سترى ولكن يهودا قد سيطرت عليه الروح الدينية فى أواخر أيام حياته فأخذ ينظم شعرا دينيا ولكننا نراه فى بعض شعره الدينى الذى يحاسب فيه نفسه متأثرا بالبيئة التى عاش فيها فهو ينسأدى نفسه بقوله : إلى متى الخول والرقاد . خلص نفسك من اغراء الزمن كالطيور التى تمز نفسها إذا سقط عليها ندى الليل .

وسرعان ما استجاب روحه لهذا النداء فأخذ ينظم الشعر فى التقرب إلى الله وهو فى شعره الدينى لم ينس شوبه ويصور هذا فى شعره فيقول :

أنا مقيم فى الغرب ولكن قلبي فى الشرق

فكيف أتذوق طعم الحياة

وكيف أجد لذة فى هذا النعيم الذى أعيش فيه

نماذج من شعر يهودا اللبني

(أبو الحسن اللاوي)

שיר יהודה הלוי

(על הדר הטבע במצרים عن جمال الطبيعة في مصر)

הפשמ הזמן בגדי הדרות

ולבש את בגדיו הסמדות

ולבשה האדמה שש ורקמה

ועשתה משבצות זהב רפידות

וכל מזרע יאור תשבין כאלו

גאות גשן בחשן הן אפודות

ומרבדי גאות מדבר המובות

נרעמסם ופתח פז רבירות

ולב יפתה וישבח את זקינו

ויזכר עוד ילדים או ילדות

בגן - ערן במצרים בפישון

בגנות על שפת נהר ושרות

והקמות ירקרקות אדמות

ולרקמות מלבשות בגדות

ורוח ים תניפימו ונראו

כמו משתחות אל אל ומדות

(שיר ידידות מן شعر الغزل)

מה לך צבִּיחַ תמנעי ציריך
 מדוד צלעי קלאו ציריך
 לא תדעי כי אין לדודך מזמן
 בלתי שמע קול שלומותיך
 אם הפריכה על שנינו נגזרה
 עמדי מעט עד אחזה פניך
 לא אדעה אם בין צלעי נעצר
 לבי , ואם ילך למסעיך
 מי אהבה , זכרי ימי חשקך כמו
 אןבר אני לילות תשוקותיך
 באשר דמותך בתלומי יעבור
 בן אהבה נא בתלומותיך
 ביני ובינך ים דמעות יחמו
 גליו ולא אוכל עבור אליך
 אך לו פעמיך לעקרו קרבו
 אז נבקעו מימי לבה רגליך
 מימי דמעות לחכה אשך וגם
 אבני לבנות שחקי מימיך
 באתי באש חשקך ומי בכי אהה
 לבי בדמעותי וגלליך

מראה דמות אדם עלי ספיר בעת
 אראה שפתך עלי שניך
 שמש בפניך , וליל תפרשי
 על זהרי עבי קנצותיך
 משי ורקמה הם כסות גיפך אבל
 סהן והיפי כסות עיניך
 משכית עלמות מעשה יד איש נאת
 ההוד והתמרה שכיוותיך

(ים סוער البحر المالح - من شعر الطبيعة)

וקפו חזקים	המו גלים
ונחלקו אפיקים	בריון גלגלים
חצים עמקים	ועקים וקלים
והרים חצים	על פני הים
והאני חולה	קדרו שמיו
יורדה ועולה	ניחמרו מימי
ועין תולה	ועלו תהומי
לחובלים אים	ונשאו נבקים
ולפי מחשה	וסיר ירתים
אקנה למחשה	וקול יצרים
בעל יד משה	ואין משכית
אחרון ופרים	להמון קשים

וְהָאֵלֵּי כְּשֶׁפֹּר	אֶמְכַּר אֶדְנִי
יִתְעַתַּע וַיִּהְפֹּר	וַאֲיִדָּה עֲוֹנִי
כָּלִי הוֹן יִמְכֹּר	כֵּן תִּמְנֹנִי
שׁוֹכְנֵי כְּתָפָיו	יִהְיוּ מֵרַח
וְזֶה לְוִיתָן	שָׁחָה קִרְנָם
בְּעַד יָם אֵיתָן	וַנִּבְהֵל סִרְנָם
יִקְרִישׁ כִּסְתָן	וַנִּלְאָה תִרְנָם
לְמַשְׁתָּה אִסּוּפָיו	לְפָרוֹשׁ כְּנָפָיו
וְיָד אֶקְיָנוֹם	יִרְתַּח כָּלִי אִישׁ
תִּאָּהֵב לְכָנוֹם	וְלֵב מִתִּיָּאֵשׁ
וְאֶבֶר מָנוֹם	בָּעֵת הַהִיאֵשׁ
וְאִפֹּם מִכְרַח	בְּמִשׁוֹמ כְּנִפָיו

ومن الشعراء الذين اشتهروا في القرن الثاني عشر .

ابراهيم بن عزرا (١٠٩٢ - ١١٦٧) الذي ولد في طليطلة ولكنه تنقل في بلدان مختلفة وقد اذاقته هذه الحياة المتنقلة المتقلبة كثيراً من أنواع الشقاء وألوان البؤس وكان لهذا أثره البعيد في شعره (١).

برع ابراهيم في الشعر العبري الحديث فأشدد في كل الأغراض . وله شعر ديني وغير ديني .

فأما الشعر غير الديني فقد أشدد الشعر في الصداقة والحب والخمر كما يمتاز

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٥٢٠ .

بعض شعره بأنه ذو طابع تعليمي يساعد الإنسان على فهم الطبيعة والفلك والفصول وتقويم السنة وله شعر في الشطرنج وفي الصحة والأطعمة فينصح الإنسان في أسلوب شعرى كيف يعتنى بجسمه وصحته ويختار طعامه حسب كل شهر من شهور السنة فنظم اسكل شهر مقطوعتين يضاف إليهما قطعتان أخريان فيكون المجموع ستاً وعشرين مقطوعة (١).

فترى من هذا أن فن الشعر التعليمي قد ازدهر بين شعراء اليهود العلماء في أسبانيا كما ازدهر عند شعراء المسلمين فيها .

وكتب ابراهيم بن عزرا شعراً فلسفياً أيضاً كالشعر الذى كتبه سليمان ابن جبيرول يعبر فيه عن فلسفته ويسير على الطريقة التى سار عليها ابن جبيرول في قصيدته التى كتبها بعنوان «التساج» يصف فيها الله وصفاته ثم العالم العلوى والنجوم السيارة والأبراج . ثم ينتقل إلى العالم السفلى فيصف الأرض وأجزاءها وأصولها ، ثم يتعرض لوصف الإنسان وصفاً دقيقاً من الناحية التشريحية ، ويصف الروح وكفاحها مع شهوات الجسم .

وأخيراً يعطى فكرة مختصرة عن تقلبات الحياة الإنسانية ثم يعرض للقضاء المحتوم وتنتهى القصيدة باعتراف واعتذار لله سبحانه وطلب الغفران منه (٢).

ويعتبر هذا مثلاً من أروع أمثلة الشعر التعليمي الفلسفي الذى نشأ في أسبانيا الإسلامية وازدهر فيها واشتهر به شعراء اليهود المحدثون .

ولابراهيم بن عزرا قصيدة في البؤس بعنوان

שיר תוגה על רע מזל

يصور لنا فيها بؤسه بأسلوبه الشعرى تصويراً صادقاً وما نزل به من البلايا والشقاء في حياته وكان النحس يلزمه دائماً كأنه ولد في يوم نحس ، وهو يحاول النجاح والوصول إلى ما يريد ولكنه يخفق ويفشل ويعبر عن هذا تعبيراً عاطفياً

(٢) تاريخ الأدب اليهودى واكسمان جزء ١ ص ٢٣١ .

(٣) تاريخ الأدب اليهودى — واكسمان ص ٢٣٣ .

يجعلنا نحس معه ونشاركه في إحساسه بهذا الشقاء وتألم له وهو يحكي لنا هذا بقوله :

« لئن حتى لو اتجرت بالأكفان وصارت هي سلعتي في الأسواق لصارت أعمار الناس أطول من عمري ولا يموت أحد . وإذا اتخذت المصابيح والشموع سلعة لي أتجر فيها لظهرت الشمس بالرغم مني ليلا . »

وهو بعد فشله هذا في أن يجد عملاً يعيش منه يلجأ إلى الاستجداء وطلب الإحسان ولكنه مع هذا لا يجد من يحسن إليه ويعبر عن هذا بقوله :

« إن طرقت بيت محسن مبكراً يخبرونني بأنه قد خرج من الفجر ، وإذا أسرعت في العودة إليه عند غروب الشمس أجدهم قد أغمروا في النوم . »

ثم يختم قصيدته بتلك العبارة : « الويل لرجل بائس ولد بدون حظ ، فهذا هو حظه في الحياة وما حيلته وما يفعل في هذا الحظ المنكود وسوء الطالع الذي يلزمه . »

وأما من ناحية الشعر الديني فقد أنشد إبراهيم بن عزرا شعراً دينياً خالصاً خاصاً بالعبادة والابتغال إلى الله وهو كغيره من شعراء اليهود في أشعارهم الدينية يعبر في شعره عن روح دينية عميقة وتنفى شخصيته في الله تعالى فيقول في إحدى مقطوعاته ما معناه :

فيسك يا ربّي أملّي لك حبي الشديد
لك قلبي وإخلاصي لك نفسي وروحي
لك يدي وقدمي منك صورتي وشكلي
منك جسمي وصورتي الإلهية منك دمي وعظامي الضعيفة

كما يلاحظ في شعره الشعبي الديني إحساسه العميق بالآلام شعبية وعذابه وما نزل به من محن وضيق ويبتهل إلى الله أن يخلصه وينقذه من هذه المحنة .

فهو في هذه الناحية كغيره من شعراء اليهود ولكننا نراه في بعض شعره هذا

يتفجر في صراحة عنيفة ويشور فيقول ما معناه : يا إله إسرائيل . إن شعب إسرائيل أبناؤك فلماذا نسيهم منذ ألف سنة وقد أحاطت بهم الأعداء من كل ناحية . إن هؤلاء يطلبون مساعدتك ومعونتك ، ولا يوجد هناك مخلص أقرب منك فاسلك المخلص منذ الأزل . عجل بسرعة يا إلهنا وخلصنا بما نحن فيه (١).

ولعل هذا الشعر هو صدى لما كان يجيش ويضطرم في نفس إبراهيم بن عزرا وما كان يحس به من البؤس والشقاء وما لاقاه من آلام ومتاعب في حياته المريرة التي لم يذق فيها الراحة طعماً فراح ينشد هذا الشعر متألماً بحيث أصبح لا يطيق صبراً وقد خرج عن وعيه ورشده وهذا ما جعل الكثيرين يتهمون بالارتياب والشك في دينه .

واشتهر إبراهيم بن عزرا بنوع من الشعر الديوى هو الشعر الهجائي وقد برع في هذا النوع ولعل ما لاقاه في حياته جعله يسخط على الناس وينفر منهم ويحقد عليهم فراح لسانه ينطلق بالشعر اللاذع المقذع لعله يجد في هذا راحة وشفاء لما في صدره .

ويروى لنا كتاب تاريخ الأدب اليهودي الذي ألفه واكيمان بأن إبراهيم ابن عزرا قدم مرة إلى حانة ولم تهتم به صاحبة الحانة فأشدد شعراً يهجوها فيه . ويقول ما معناه :

الدين فارغ من الخمر وسيدة المسكان عمية
تمشى تلبختر ولا تستحي ذابلة كميحة عرجاء
في هذا المسكان يستوى الإنسان والحيوان ولا يختلفان

ويتهنى بابن عزرا العصر الذهبي للشعر العبري الحديث في أسبانيا وقد نشرت أشعاره تحت عنوان مجموعة أشعار إبراهيم بن عزرا ،

Abraham Ibn Ezra, Collected. Poems by Kahana

وكذلك في Anthology of Hebrew Poetry. by Bredy

نماذج من شعر ابراهيم بن عزرا

(שיר חוגה על דע מזלו פי אלזוס)

אלו לפי אידי דמעי זלון
לא דרכה רגל אנוש יבשת
אך לא למי נח לכד פרת ברית
פי גם לדמעי נראתה הקשת



גלגל ומזלות במעמדם נשו במהלכם למולדתי
לו יהיו נרות סחורתי לא יאסוף שמש עדי מותי



אינע להצליח ולא אוכל פי עותוני פכבי שמי
לו אהיה סחור בתקריבים לא יקועון אישים בבל-ימי



אשכים לבית השר אומרים קבר רכב
אבא לעת ערב אומרים קבר ששב
או יעלה מרפב או יעלה מששב
אזיה לא ש עני נולד בלי פוכב



ويتصل بالقرن الثاني عشر شخصيات أخرى أنشدت الشعر إلى جانب اشتغالها بالفلسفة ولستهم كانوا أقل شهرة من الشعراء السابقين سواء من ناحية الانتاج أو من ناحية الإجابة في الشعر . وأشهر الشخصيات التي ظهرت في نهاية القرن الثاني عشر يهودا بن سليمان الحريزي ولد عام ١١٦٥ قريبا من برشلونة . وتلقى ثقافته في تلك المدينة التي كانت في ذلك الوقت مركزا للثقافة والأدب . وحقق العبرية والعربية . وقد قام برحلة طويلة في بلاد الشرق فزار فلسطين وأقام بمصر وقتاً ، وأنشد الكثير من الشعر في مدح الشخصيات التي احتفت به ويوضع يهودا الحريزي من الناحية الشعرية في مرتبة الشعراء غير الدينيين حيث أنشد أكثر شعره في أغراض دنيوية كالمدح والحب والخمر (١) تعليق .

من هذا العرض لناحية الشعر العبري الحديث وتطوره في أسبانيا وأغراضه وخصائصه وأشهر الشعراء نلاحظ ما يأتي .

١ — أن انتاج الشعراء في الشعر العبري كان كثيراً جداً ولم يكن اهتمامهم به أقل من اهتمامهم بالنواحي الفكرية الأخرى .
٢ — تأثر الشعراء اليهود بالشعر العربي في أوزانه وأغراضه واصطلاحاته الفنية فاستعاروا منه في شعرهم كثيراً .

٣ — تأثروا أيضاً بالبيئة والطبيعة ومظاهرها مما ألهمهم الشعر في أغراض كثيرة دنيوية وقد كان الشعر العبري قبل ذلك مقصوراً على الناحية الدينية .
٤ — نلاحظ في الشعر العبري ظاهرة جديدة هي ظاهرة الشعر العلمي . فقد اشتهر شعراء الأندلس العرب بهذه الناحية وقد هم اليهود في ذلك ونراهم قد حذقوا هذا النوع وبرعوا فيه ونظموا شعراً كثيراً في النحو والفلسفة والفلك والطب والحكمة وغيرها .

٥ — نلاحظ كذلك ظاهرة أخرى تمتاز بها أسبانيا الإسلامية هي : « الشعراء الفلاسفة » فلم ينشأ من الفلاسفة شعراء مجيدون قدر من نشأ منهم بأسبانيا وحدها ، ولم يكن للفلسفة تأثير على شعرهم إلا من جهة معانيه الشعرية .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٣ .

فإنها صارت من سمو الخيال وقوة التصوير وبراعة الابتكار بحيث تدل على عقل صاحبها دلالة مطابقة وبذلك زادوا في محاسن الشعر . ولا نكاد نجد في غير الأندلسيين من يتحقق بأجزاء الفلسفة فيكون فليسوفاً وفي الوقت نفسه يبرز في الشعر فيكون شاعراً ويجمع من شعره الجمال الروحي في المعنيين فيكون شاعراً وفيلسوفاً معاً .

ومن شعراء المسلمين الذين اشتهروا بهذا يحمي الغزال من أعلام عصر الحكم ابن هشام وابنه عبدالرحمن وكان شاعراً عالماً بالفلك والفلسفة وله أرجوزة طويلة في أبواب العلم (١) .

ومنهم أبو الفضل بن شرف وابن ماجه ومالك بن وهب وأبو الحسن الأنصاري الجبائي المعداد من متأخري الأندلسيين ويلقبونه بشاعر الحكماء وحكيم الشعراء وله كتاب شوق الذهب في السكيميا (٢) .

وأبو الصلت أمية بن عبدالعزيز الأشبيلي وأبو بكر بن زهر وأبو زكريا يحيى ابن هذيل .. وغيرهم .

٦ - نرى هذه الظاهرة نفسها عند شعراء اليهود الذين تأثروا بهذه البيئة ونجد أن معظم شعرائهم من طبقة الشعراء الفلاسفة أمثال سليمان بن جبيرول أعظم شعراء اليهود في أسبانيا وقد أطلق عليه بعض مؤرخي الأدب اليهودي أنه شاعر بين الفلاسفة وفيلسوف بين الشعراء . وكذلك نجد أبا الحسن اللاوي وإبراهيم بن عزرا ويوسف بن صديق وموسى بن عزرا كلهم من الشعراء الفلاسفة . ورأينا أن هؤلاء قد تأثروا بالفلسفة في شعرهم فنظموا شعراً فلسفياً وعلياً .

كل ذلك كان نتيجة تأثير البيئة والحياة الفكرية الإسلامية التي عاش فيها اليهود في أسبانيا وتأثروا بها في نواحي الفكر المختلفة .

(١) دولة الاسلام في الأندلس عبدالله عنان ص ٢٤٦

(٢) مرجع فتح الطيب للمقرئ جزء ٢ صفحة ٣٤٢ .

النثر العبري الحديث

نحن نعرف في تكوين الأدب لاية أمة من الأمم أن الشعر يظهر أولاً وتخصص المراحل الأولى من تكوين الأدب للشعر ثم يظهر النثر متأخراً بعد ذلك وهذه الظاهرة تنطبق أيضاً على الأدب العبري الحديث . وقد كان القرنان العاشر والحادي عشر الميلاديان هما فترة ظهور الشعر العبري الحديث والاهتمام به ثم ظهر النثر العبري الذي نجده شرقياً في خصائصه ومواضيعه . وقد تأثر بالنماذج العربية في النثر العربي من حيث الموضوعات والأفكار والأغراض والطريقة فنجدته يحتوى على قصص شعبية وأساطير وخرافات وأمثال شأنه في ذلك شأن النثر العربي .

وكان الغرض منه التعليم عن هذا الطريق السهل المشوق الذي يرغب في التعليم كما كان يرى إلى التسلية والترفيه عن النفس مثله في ذلك مثل كتب شرقية كثيرة فقصصها وهمية خيالية مضحكة وأساطيرها أساطير حيوانات وأمثالها تشتمل على حكم سديدة ، كما يحتوى مغزاها على خلق وهذا هو الغرض التعليمي الذي تقصد إليه كما في قصص ألف ليلة وليلة ، وكليلة ودمنة .

نشأة النثر العبري الحديث :

كانت هناك محاولات أولية قبل القرن الثاني عشر فكتببت خطابات ومقالات نثرية تشمل مواضيع متنوعة وأول مؤلف من هذا النوع كان الفرص منه التعليم في قالب التسلية كتاب بعنوان « יסודות חכמה » ، كتبه مؤلف اسمه « نسيم يعقوب القيرواني » ، في منتصف القرن الحادي عشر حوالى ١٠٥٥ م ليسلى والده ويشغله بقراءة هذه القصص الأخلاقية التي ترمي إلى التمدن والتقوى فيخفف بذلك آلام البعد عنه ، ويحتوى الكتاب على عدد كبير من القصص التي اقتبست في الغالب من مصادر يهودية من أساطير القصص الدينية كما يحتوى

على عدد من القصص المقتبسة من مصادر عربية ويقول واكسان في تاريخ الأدب اليهودى أنه قد حدث خلاف في اللغة الأصلية التى كتب بها هذا الكتاب فبعض المؤرخين يقولون لأنها العربية والبعض يظن أنها العبرية حتى جاء الاستاذ Harkavy فاكشف الأصل العربى للكتاب وأثبت أن لغته الأصلية هى العربية .

القصص والأساطير :

يعتبر القرن الثانى عشر الميلادى هو الفترة التى بدأت تظهر فيها كتب القصص والحرفات العبرية التى يحبها اليهود ويقبلون قراءتها بقصد التسلية سواء كانت هذه القصص أصلية فى تأليفها أو مترجمة عن قصص أخرى .

ومن هنا بدأ الاهتمام أولاً بترجمة هذه القصص التى كانت شائعة ومنشرة وخاصة فى الأدب العربى ، وأول كتاب ترجم من العربية إلى العبرية هو كتاب «كليلة ودمنة» أو كما يسمونه ، أساطير بيدبا الفيلسوف الهندى ، وأول ترجمة عبرية لهذا الكتاب قام بها يهودى اسمه عليزار بن يعقوب (١١٧٠ — ١٢٣٢ م) فى نهاية القرن الثانى عشر (١) .

وتوجد ترجمة أخرى لكتاب كليلة ودمنة قام بها الخاخام يوثيل . وقد نشر الترجمة العبرية العالم يوسف ديرنبورج Derenbourg عن نصين تحت عنوان
Deux versions Hebraïques du livre de Kalilah et Dimneh.

وتوجد نسخة من هذه الترجمة بمكتبة جامعة القاهرة رقم 68848 وكذلك قام ابراهيم المساح بترجمة هذا الكتاب فى تل أبيب عام ١٩٢٦ بعنوان
ספר כלילת דמנה .

أخذ اليهود بعد ذلك يقبلون على قراءة هذا الكتاب وشغفوا به وزادهم هذا

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٢ ص ٢٢١

اهتماماً بترجمة كثير من القصص والكتب التي من هذا النوع ، ولكنهم لم يكتبوها بالترجمة فقط بل بدءوا يفكرون في تأليف قصص عبرية متخذين من القصص العربية مثالا يحتذونه .

ومن هذه الكتب التي ألفها اليهود باللغة العبرية في القرن الثاني عشر الميلادي كتاب بعنوان **ספר החינוך**

ويحتوي هذا الكتاب على قصص وأساطير وخرافات لها مغزى أخلاقي والقصد منها التعليم في قالب مسل ومؤلف هذا الكتاب اسمه «اسحاق كريسبون» ويقول واكسمان بأنه قد ترجم جزء من هذا الكتاب إلى العربية أخيراً أما أصله العبري فمفقود .

وأشهر كتاب في القصص العبري ظهر في هذه الفترة كتاب بعنوان «**ספר החינוך**» أي كتاب البهجة والسرور وسمى بهذا الاسم لأنه يحتوي على قصص وأساطير تهيء لقارئها السرور والمتعة وفي الوقت نفسه تحقق له الغرض التعليمي منها ومؤلف هذا الكتاب يسمى «يوسف زبارا» (١١٤٠-١٢٠٠ م) وقد ألف هذا الكتاب حوالي عام ١٢٠٠ م في أسبانيا (١) .

وكان مؤلف هذا الكتاب كبقية علماء اليهود يتقن العربية والعبرية واليونانية والأسبانية كما كان عالماً في الطب والفلك والتنجيم والرياضيات والطبيعية ، فظهر أثر هذه الثقافة الواسعة في كتابه هذا .

ويعتبر هذا الكتاب دائرة معارف والغرض الأساسي منه التعليم في قالب سار ومسل فهو يحتوي على ثلاثة عشر فصلاً تشمل عدداً كبيراً من القصص الشعبية والأمثال المختارة والأشعار الفكاهية القصيرة .

وإلى جانب هذا يحتوي الكتاب على ناحية علمية فيشمل كثيراً من معلومات التشريح والطب والعلوم والفكاهات الصحية .

(١) الأدب اليهودي لإسرائيل ابراهيم ص ١٥٧

وأسلوب هذا الكتاب أسلوب حوارى على غرار أساليب كتب القصص العربية أمثال كليله ودمنة . ويسوق المؤلف أحياناً هذه القصص على أسنة الحيوانات مما يدل على تأثره بكتاب كليله ودمنة .

وفى ثنايا هذا الحوار يسوق المؤلف كثيراً من الأمثال التى يرجح أنها عربية . وكذلك معظم القصص التى يقصها فى هذا الكتاب ذات أصل عربى وموجودة فى كتاب « ألف ليلة وليلة » .

كما يخصص المؤلف فصلاً من كتابه للأمثال يحتوى على مائة مثل وهذه الأمثال مستقاة من مصادر عربية متنوعة ويحاول فى أسلوبه التزام السجع مقلداً فى ذلك الأسلوب العربى الذى يلتزم السجع (١) :

الأمثال والحكم .

وإلى جانب هذه القصص والأساطير التى قام بترجمتها أو تأليفها كتاب اليهود يوجد نوع آخر خاص بالأمثال والحكم . ويشبه اليهود فى ذلك العرب وكل الشرقيين فى حبهم للثقل والحكمة فاهتموا بها أيضاً وكان الغرض من ذلك هو التعليم عن هذا الطريق المسلى .

ونجد لهذا النوع أصلاً فى الكتاب المقدس كما يوجد سفر خاص بالأمثال وأنواعها ولكن هذه الأمثال تقصد إلى غرض دينى وتغلب عليها النزعة الدينية .

وعندما احتك اليهود بالعرب وتغلغت الثقافة العربية انتقل كثير من الأمثال العربية إلى اللغة العبرية نقلها كتاب اليهود فى كتبهم بقصد تصوير بعض الأفسار وإيضاحها ونرى كذلك أن معظم الكتب التى ألفها اليهود فى أدبهم قد اشتملت على كثير من الأمثال العربية (٢) .

ثم تلت هذه الخطوة خطوة أخرى هى محاولة بعض كتاب اليهود أن يؤلفوا كتباً خاصة فى الأمثال والحكم وأشهر الكتب التى ألفت فى هذا النوع .

(١) Book of Delight and other papers By Abraham Israil

(٢) تاريخ الأدب اليهودى - واكسمان ص ٤٥٩

كتاب بعنوان "מִדְבָּר הַיְיִוִּים" ، مختار الاواي . ألفه سليمان
ابن جبيرول الشاعر الفيلسوف وقد كتبه بالعربية ثم ترجمه يهودا بن تبون في نهاية
القرن الثاني عشر (١).

والكتاب عبارة عن مجموعة من الأمثال والحكم التي تتضمن تعاليم أخلاقية
وقد استعان في كتابه هذا بكثير من الأمثال العربية ويشتمل على أربعة وستين
فصلاً رتب ترتيباً موضوعياً بحيث يتضمن كل فصل موضوعاً خاصاً ففيه فصول
خاصة بالحكمة وفصول في الصدق ، وفصول في الحب والصداقة والإحسان
وكتبان السر وكل الصفات التي يمكن أن تؤدي إلى سعادة الإنسان في حياته .

وهذه ترجمة لمثل من أمثاله "الأصدقاء ثلاثة . صديق كالعيش لا غنى عنه
أبدأ ، وصديق كالدواء يحتاج إليه في بعض الأوقات وعند الملمات . وصديق
كالمرض لا يحتاج إليه أبداً ، .

ويروى واكمان في تاريخ الأدب اليهودي بأن هذا الكتاب قد ترجمه يوسف
قمحي بأسلوب شعري إلى اللغة العبرية .

ومن الكتب التي ترجمت إلى اللغة العبرية في الأمثال والحكم كتاب بعنوان
"نصائح الفلاسفة" وهو مجموعة من الأمثال والحكم مأخوذة - في الغالب - من
الكتب الأخرى التي ترجمها حنين بن اسحاق في القرن العاشر ، ولكنها تحتوي
على إضافات عربية وأصول شرقية . وقد ترجم هذا الكتاب يهودا الحريزي
في نهاية القرن الثاني عشر بعنوان "מִדְבָּר הַיְיִוִּים" (٢) .

ويتكون هذا الكتاب من ثلاثة أقسام يشتمل كل منها على فصول . وخصص
القسم الأول في مدح المعرفة وفروعها المتنوعة . ويحتوي القسم الثاني على الأسس
المختلفة للسلوك في الحياة . والقسم الثالث عبارة عن جزء من خرافة عن موت
الإسكندر الأكبر .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٢ ص ٢٢٠

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٢ ص ٢٢٠ .

والكتاب في أقسامه الثلاثة يحتوى على حكم قيلت على لسان فلاسفة الأغريق مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو .

ويظهر لنا من موضوعات هذا الكتاب أنه ذو طابع تعليمى فلسفى بالنسبة لما احتواه من حكم الفلاسفة وأقوالهم .

ويتصل بهذا النوع الذى يغلب عليه الطابع الفلسفى ما كتبه ابراهيم ابن عزرا بأسلوب النثر المسجوع . وأشهر ما كتبه فى هذا كتاب بعنوان « خطاب حى بن مقيط » كتبه على مثال رسالة حى بن يقطان ،

والكتاب وصف لرحلة فى ثلاثة عوالم :

١ - عالم الأرض ٢ - عالم الكواكب السبعة

٣ - العالم الإلهى .

وأهم ما يمتاز به هذا الكتاب من الناحية الأدبية الفنية هو أسلوب السجع (١).

وقد قام بعض أدباء اليهود بترجمة كثير من الأمثال العربية إلى اللغة العبرية .

كما فعل اسحاق بنيامين يهودا الذى ترجم هذه الأمثال وجمع فيها ما يقرب من ٥٠٠٠ مثل وطريقته فى ذلك أنه يذكر المثل العربى مكتوباً بحروف عبرية ثم يترجمه إلى اللغة العبرية وبعد ذلك يشرح المثل ويتكلم عن المناسبة التى دعت إلى ضرب هذا المثل ويذكر مصدره وأصله فيقول إن أصله عربى أو بابلى أو مصرى أو سورى أو فلسطينى أو مغربى أو جزائرى أو يمنى أو غير ذلك .

وقد جمع هذه الأمثال فى كتاب بعنوان *מאמרים* وهو ثلاثة أجزاء رتب فيها الأمثال ترتيباً أبجدياً حسب أول حرف من المثل المترجم إلى اللغة العبرية .

وقد نشر اسحاق بنيامين يهودا هذا الكتاب وطبع بالقدس عام ١٩٣٤ .

ونذكر هنا نماذج من هذه الأمثال .

(١) تاريخ الأدب اليهودى لوكسمان ص ٢٢٥ .

המלל רעם 1324 (זהיר מערב) וטרעה אחר מן גראב

ושרח:

הערב אמר לבנו: בני, אם יורו עליך, ופניתי
ימינה ושמאלה לבל יפגעך החץ, וינען הבן: אבי,
עוד במקום יורו בי אפנה כה וכה.

המלל רעם 1328 (זהו פני האורח) וטרעה זהו وجه الضيف

ושרח:

אם יוש עסק עם אדם והוא חמק ונעלם, ואינו
בא עוד לגמר העסק, יאמרו במוהו כמו האורח,
הלך לבלי שוב עוד.

המלל רעם 1352 (הקליו ארופים) וטרעה حباله طوال

ושרח:

מי שאינו גומר עסק מהר ודוחה בקלך ושוב

המלל רעם 1372 (חיים תנני - ואל הים השליכני)

וטרעה عمر اعطيت وبالبحر ارميني

ושרח:

לפי בעלי הגמרה אם איש לא בא קצו, לא
ימות אף אם יטבע בים

המלל רעם 1422 (שוב ארי מורח ממושל עריץ)

וטרעה أسد حطوم خير من والي ظلوم

המלל רמק 1437 מוב סכר פנים יפות מנדיבות הכר

وترجمته بشاشة الوجه أحسن من سقاء الكف

وشرحه

יותר מוב סכר פנים יפות וצוהלות מאשר יד נדיבה

במלא חפנים .

המלל רמק 1438 (سورى) (מוב עינים רבות מעורין)

وترجمته الرمد أحسن من العمى

وشرحه :

אמרו על אשת אריסמו כי היתה קצרה וכעורה

ורתחנית ופעלת מדות רעות , נישאלוהו תלמידיו , מה

ראה לקחת אשה כזאת , נאמר : בחר הרע במקומו

המלל רמק 1444 (يعنى) (מוב שכן הקרוב מאחיה הקרוב)

وترجمته جارك القريب ولا أخوك البعيد

המלל רמק 1471 (بأبلى) (יבשה וים)

وشرحه : על מקום גדול ורחב ימים

המלל רמק 1473 (مغربى) (יבולגנו באצבעו כמבעת)

وترجمته يدوره في صبعه كالخاتم

وشرحه : עושה בו כחפצו ונשולט בו כרצונו כמו

שמןלגלים את המבעת באצבע

המלל רמק 1600 (فلسطينى) קבר קברו את הימ

وترجمته الميت دفنوه

وشرحه : לענין שקבר נגמר

المثل رقم ١٧٠٢ (مصرى). (כמו קברות היהודים לזנים)

(כלי רחמים)

وترجمته . (زى توب اليهود بياض على قلة وحمره)

المثل رقم ١٧٦٣ (جزائرى).

לא יצריך השם את הימנית לשמאלית

وترجمته . الله لا يحوج اليمين للشمال

المقامات العبرية :

هناك لون ثالث من ألوان النثر العبرى أو الصناعة اللفظية هو ما يسمى
بالفكاهة والسخرية وقد عرف أيضاً باسم المقامات .

ولكى نعرف كيف نشأ هذا اللون من النثر ومن أين كان مصدره وكيف
وصلت المقامات إلى اليهود فى الأندلس كان من الضروري أن نعرض عرضاً
مريماً لذكر شيء عن المقامات فى الأدب العربى .

فالمقامات نوع من الكتابة ابتكره بديع الزمان الهمداني وهى نوع من
القصة القصيرة تخيل فيها شخصاً من المتسولين يطوف من مكان إلى مكان
يستجدى الناس بفصاحته وبيانه .

وإذا نظرنا إلى هذه المقامات التى ألفها بديع الزمان وجدنا أن الغرض منها
كان الترن على أساليب الإنشاء وقد خرجت عن أسلوب القصص إلى أسلوب
الحوار والأخبار وكل هم البديع أن يجمع فيها طائفة من الأساليب البلاغية التى
تعتمد على السجع والبديع وأن يسوق لنا طائفة من أخبار المتسولين الذين
اشتهروا فى القرن الرابع الهجرى بأنهم اتخذوا الأدب حرفة يتكسبون بها

ويسوق لنا هذه الأخبار في أسلوب حوارى مسجوع .

ثم جاء الحريرى (٤٤٦ هـ - ٥١٦ هـ - ١٠٢٤ م - ١١٢١ م) وألف مقاماته التى تعتبر أهم نموذج أدبى لهذا اللون من الصناعة اللفظية ظهر فى العصر العباسى . وقد ألف الحريرى خمسين مقامة وهى كقدمات بديع الزمان كلها حكايات قصيرة يقصد بها الحريرى تعليم الناشئة الأساليب الأدبية ، وقد بناها على الرواية مثل بديع الزمان وراويته هو الحارث بن همام أما الأديب المتسول الذى تروى عنه المقامات فهو أبو زيد السروجى .

والمعروف أن الحريرى بدأ كتابة مقاماته سنة ٤٩٥ هـ وانتهى منها سنة ٥٠٤ هـ (١) .

انتشرت مقامات الحريرى وأقبل الناس على قراءتها وكانت مقاماته مملوءة بهذا اللون من الأدب الفكاهى النهمى الذى تحلو قراءته لكل قارئ . وكان من الطبيعى أن تنتشر مقامات الحريرى وتصل إلى أسبانيا .

وهنا نجد أن شغف الأدباء والقراء بها لم يكن قاصراً على قراءتها والاستمتاع بها وبأساليبها وفكاهتها بل تعداه إلى أكثر من ذلك حيث أخذ بعض الأدباء يحاكي الحريرى فى مثل هذا العمل الأدبى .

وقد كان القرن الثانى عشر الميلادى عصر تجديد فى كل شئ فى اسبانيا ولعل مما ساعد الأندلسيين على الإقبال على هذا اللون أن الأدب أصبح صناعة وخاصة من ناحية السجع والبديع . فأخذ بعض الأدباء يحاكي الحريرى فى عمل المقامات أو شرحها .

وقد وجد هذا اللون من النثر الفنى مقلدين من اليهود وأول من اتجه إلى هذا وألف ما يشبه المقامات هو سليمان بن زقبل فى القرن الثانى عشر (٢) .

(١) معجم الأدباء جزء ١٦ ص ٢٨٣ .

(٢) تاريخ الأدب اليهودى لواكسمان ص ٤٦٢ .

وأهم إنتاج أدبي في هذا النوع هو ما ألفه الشاعر يهودا الحريزي في القرن الثاني عشر الميلادي ويعتبر إنتاجه أشهر ما أنتج في الأدب العبري من هذا اللون وقبل أن يؤلف يهودا الحريزي مقاماته في العبرية أخذ على عاتقه في أول الأمر أن يترجم مقامات الحريري إلى العبرية ليمن فسكره على هذا اللون من الأسلوب الأدبي من ناحية ، ومن ناحية أخرى تلبية لرغبة أصدقائه الذين شغفوا بالأدب العربي في طليعة طم وكانت لهم رغبة في أن يتمتعوا عقولهم بقراءة هذا اللون باللغة العبرية فأجاب الحريزي طلبهم وأتم هذا العمل بعد فترة من الزمن وسماه حكايات « إيتيشل » ، نسبة إلى البطل الذي اختاره لمقاماته بدلا من الاسم العربي وقد استعاره من (سفر الأمثال ٣٠) .

ولكن يهودا الحريزي وجد في نفسه رغبة ملحة أثناء ترجمته لمقامات الحريري أن يؤلف كتاباً مثل هذا في اللغة العبرية وقد ساعد على تحقيق رغبته هذه استمداده الفطري ومقدرته اللغوية في أسلوب السخرية والتهمك والفكاهة وسماه (חכמתו) (١) .

وقد اختار الحريزي رواية لمقاماته اسمه חכמתו وبطلا اسمه חכמתו وكلا الاسمين أخذهما الحريزي من الكتاب المقدس . ويقابل هيمان هذا أبا زيد السروجي عند الحريري ، ويثبت الحريزي في مقدمة كتابه أنه ألف هذه المقامات ليظهر للعالم أن اللغة العبرية مرنة وأنه يمكن التعبير بها عن كل أنواع الأفكار التي توجد في اللغات الأخرى وأنها ليست أقل من اللغة العربية في ذلك (٢) . والكتاب يحتوي على خمسين فصلا أو مقامة تتضمن موضوعات مختلفة بعضها حقيقي وبعضها خيالي . فنجد فيه موضوعات دينية كصلوات ومواظب إلى جانب قصص في الحب والسفر ووصف مدن وبما لك في رحلات . كما توجد فصول خاصة في الشعر وعدد من أقوال الحكماء والأمثال والخرافات والألغاز وهذه أمثلة لما احتوته بعض فصول الكتاب :

(١) دائرة المعارف اليهودية (مجلد ١١ ص ٩٣)

(٢) مقامات الحريزي ص ١٦

الفصل الخامس ص ٦١ - ٧١ (השער החמישי)

يجرى فيه مناظرة بين اثني عشر شاعراً عن شهور السنة الاثني عشرة .
وكل شاعر يتحدث عن شهر ويمدحه . ترى فيها الخلق والبراعة في الصناعة
اللفظية ومبالغ الاثر الذي أحدثه الادب العربي وهذا نموذج منها :

בשבת ייב משוכרים אנשר כל אחד על חדש אחד
קולו ירים .

נאם הימן האנרחי , הייתי במעמד ידידים חמודים
בגד היפי צמודים , והיו לאחדים , כלם אצילים ונגידים
נפוצו מלשונם אמרי נגידים , ומליצותם כרשפי
יקודים .

וקהה הזמן חדש האביב , הוא חדש ניסן האהוב
וקהביב , ודמעות המל בלתי השושן וסביב , והגן
מרקמת השושנים שפה וקהה לפיו סביב

וקאדמה לבשה מן הצלים בגדי רקמתה

והשושן כגר נהיר לעיניה , והאיר על עבר פניה
ועל גניה פרחיה ונצניה

ونجد كثيراً من هذه المناظرات في فصول الكتاب يحريها الكاتب ويظهر فيها
براعته في الصناعة اللفظية التي يلتزم فيها السجع ، ومن هذه المناظرات مناظرة بين
الروح والجسد والعقل في الفصل الثالث عشر (ص ١٠٩ - ١١٥) وهذا
نموذج منها .

ויכוח הנפֿש עם הגוף והשכל

אמרה הנפֿש

אני הייתי עליונה , יושבת במלכות ראשונה .
והייתי פיונה בחיק אלהי מקננת , ועל שלחני מתנת
וירדתי ממעולת גבוהים , ונפרדתי מקני האלהים ,
ובאתי אליה להקיוותה , להטיבה באחריתה .

אמר הגוף אל הנפֿש

לא פן הדבר רק אני הייתי כאכן דומה , מושלך
בארמה , עד ירדת מן השמים .

והעמדתני על רגלים ופקחת לי לראות עינים ,
וחננת לי למשש ידים , ולאכול לשון ושנים ,
ולדבר שפתים .

אמר השכל לנפֿש

עורי נפֿש ברה , מכבוד אל גזורה .

ובמאמר הגוף עצורה

והשקרי מן היצר הרע , אשר בך פרעות פרע
וכארי שרב פרע .

לבן הטורי מטומאתך , והנקי ממנה גייתך , ושייתי
לבך למעלה , אשר הנה אהלך בתחלה ,

وفي الفصل التاسع والثلاثين ص ٢١٢ - ٢١٤ .

تجد مناظرة بهذا الأسلوب بحريها الحريزي بين الليل والنهار وهذا نموذج منها:

וכוח הלילה והיום , מי היה יותר גורא ואיום
 ניען היום ניאמר : צחוק עשה לי אלהים , פראותי
 הגבוהים גפלו , וחשפלים לשחק עלו , כל גיא יגשא
 וכל הר וגבעה ישפלו , ובמה יתפאר הלילה ואין
 בו דבר חמוד , הלילה ההוא יהי גלמוד , פי בו
 תחשכנה עיני הרואים , וילכו נבוכים כל הפרואים
 ובעלות השחר עיניהם יאירו , ובזקר הקקיע יזהרו
 פי באור היום יצליח אדם בכל דרכיו ויוכל לעשות כל
 צרכיו .

למפר או לקנות , ולקדם או לקנות , ובלילה לא
 יוכל לעשות , פי אם לגנוב או לקנות , ולסתור
 הקירות , ולבוא בעד הסלונות .

ניען הלילה ניאמר , הלא ידעת , אם לא
 שמעת פי אני יסוד החברה , וקאקה הגמורה , פי פי
 יתסברו החושקים והידידים , ופי ירוו דודים , ובה
 ישבעו גודים .

ואני אחבר החושקים ואתה תפרידם , ואפריד
 היגונים ואתה תצמיכם , והידידים פי יתסבקי , איש באחיו
 ידובקו , ובה זה מזה ירחקו , וכראותם אור שחרר

יאמרו קומו ונברח כלנו , כי בא האיש אשר כלנו
ואשר דמה לנו .

ونجد في الفصل الأربعين ص ٢١٤ مناظرة بين السيف والقلم بعنوان .

העט והחרב ומחלוקתם , מי יותר נצרך לאישים
ולמלחמתם .

وهذا نموذج منها .

נתען החרב ותאמר .

אני נותנת פוח לגבורים , ובניי מחנת הנשרים
והנפירים , וכל הימים אשר הנשרים אותי ימצאו
לא ירעבו ולא יצמאו , כי אני אמריכם בשר
גבורים , ואשפירם בדמי אפירים .

נתען העט ויאמר

בן דברת , וצדק אמרת , כי שופך דם אתה
ואבדני ועריץ נודעת , כמה דמים שפכת , וכמה נקיים
הרגת , ומיום היותך לא תסדל להחריב הארצות
ולמלא בחללים חוצות , ולהפריד בנים מאבותם , ואם
תתפאר עלי בבוהק אין גבורתי בבוהקי כי אם
ברוחי .

وفي الفصل السادس والأربعين ص ٢٣٤ بعنوان .

ספור אנשי המדינות ומעלותיהם

וחסרונם וגריעות מדותיהם

والفصل السابع والأربعين ص ٢٥٠ — ٢٥٣ بعنوان .

בְּשֵׁבַח כָּל מְדִינָה , זֹאת אוֹמְרֶת לָנוּ אֶעֱבֹר רֵאשׁוֹנָה

يصف الكاتب بأسلوب السجع أسفاره ورحلاته ويهيئ للقارئ المتعة في القراءة ويعطيه معلومات عن الأماكن والبلاد كما يعطيه صورة صادقة لحياة اليهود وأحوالهم في مدن الشرق الهامة . فقد زار الحريزي بلاداً كثيرة زار مصر وفلسطين وسوريا والعراق . ويصف لنا هذه البلاد ويعطينا أخباراً هامة كثيرة عن العلماء والشعراء والرؤساء وهو من هذه الناحية يشبه الرحالة والجغرافيين أمثال الرحالة بنيامين .

ويعتبر كتاب مقامات الحريزي أيضاً مصدراً هاماً من مصادر تاريخ الشعر العبري الحديث إذ نجد فيه فصولاً خاصة بالشعر والشعراء وهذه الفصول أهمية تاريخية وأدبية بالنسبة لهذا الشعر حيث يذكر الحريزي عدداً كبيراً من الشعراء ويتكلم عنهم بإيجاز وهو من هذه الناحية يساعد الباحث كثيراً في معرفة خصائص الشعر العبري الحديث

فالفصل الثالث بعنوان

הַמִּדְיָע תוֹקֵף הַשִּׁיר וּמַהֲלָלוֹ

ושמות המשוררים איש איש על דגלו

يذكر فيه أسماء الشعراء شاعراً شاعراً وشهرة كل واحد وخصائص الشعر الجيد ويذكر أمثلة لذلك

والفصل الرابع بعنوان

בְּשֵׁבַח שְׁנֵי מְשׁוֹרְרִים , מִי יִשִּׁיר שִׁירִים

יֹחֵר יְקָרִים

وهو مباراة بين شاعرين يحررهما الحريزي على لسانه وأيهما ينشد شعراً أحسن والفصل التاسع بعنوان

בְּשִׁלְשִׁים מְשׁוֹרְרִים מְתַהַלְלִים , מִי יַעֲשֶׂה

שִׁירִים יֹחֵר מְעוֹלָלִים

وهو مباراة أيضاً يجرىها الحريرى بشعره بين ثلاثين شاعراً أيهم ينشد شعراً
قوياً رصيناً .

والفصل السادس عشر بعنوان :

בְּנֵיכֶם שְׁבָעָה מְשֻׁרְרִים , מִי יִחַדֵּר שִׁירִים יִקְרִים
والفصل الثامن عشر بعنوان

בְּיָדֵיכֶם הַשִּׁיר מֵאִין עָלָה וְיָרַד , אִם מִבְּנֵי עַרֵב
אוּ סְפָרַד

يتكلم فيه عن تاريخ الشعر العبرى ونشأته وتأثره بالشعر العربى وأشهر
الشعراء العبريين . والشعر وخصائصه وأسس الشعر الجيد .
والفصل الثانى والثلاثون بعنوان .

בְּבַחֲדֹר בְּשִׁירִים חֲלִילִים יִגְבֵּר וְהִזְקֵן מְשִׁיב
סְלָעִים יִשְׁפֹּר

وهى مباراة فى الشعر يجرىها الحريرى على لسانه هو بين شاب وشيخ فى أى
موضوع من الموضوعات يقول بيتاً على لسان الشاب فيرد عليه بلسان الشيخ
بيت آخر فى نفس الموضوع يلتزم فيه الوزن والقافية والمعنى فيتكلم عن الموضوع
بالسجع أولاً ثم يتبعه بالشعر مثال ذلك يتكلم عن القلم فيقول .

יִדְבֵּר הַבַּחֲדֹר עַל הָעֵט נִיאָמַר : מֶה נִחְמַד עִט סוֹפֵר-
יִדְבֵּר וּמוֹצֵהב , נָעִים וְנֹאדֵב , בְּגִבּוֹרִים יִרְדֵּב
וְלַעֲרוֹד קֵרֵב מֵאַמֵּר יֹאדֵב .

אָמַר הִזְקֵן

יְדָמָה שְׂרָבִיט נָדֵב , וְשׁוֹרִיו פִּמְדוֹרֹת לָהֵב בָּהֵם
מִן נֹאדֵב , וְחִמָּה וִרְדֵּב

נִישׁוּרֵי הַבְּחִיר וַיֹּאמֶר

וַעַם סוֹפֵר יִרְוִצֵּן עַל מַגְלָה

וַיִּרְקֵם בְּשָׁחֲרִים מִזֶּרֶם אֶפְלָה

אָמַר הַזֶּקֶן

כִּמּוֹ נָחַשׁ אֲשֶׁר יָרוּץ בְּעֶפֶר

וַיִּשְׁאִיר אַחֲרָיו דֶּרֶךְ סְלִילָה

والفصل الثالث والثلاثون بعنوان .

בְּשִׁירִים עַל אֱלֹסִיָּא בֵּית־א וְקָרִים

שֶׁכֶּל גִּזְרִים

يذكر فيه جملة من الشعر المزدوج ويسمى بـ **بִּצְמָד** كل بيتين يبدأان
بـ **ב** من الحروف الأبجدية مرتبة من الألف حتى التاء وينتهيان بكلمة واحدة
ولكن المعنى مختلف .

مثال ذلك في حرف **א**

אָמוֹנָה הִיא עֲדֵי רוֹזְנִים וְשָׁרִים

וְהִיא מַלְכָּה וְכָל מַלְךְ אֲסִירָהּ

אָמוֹנָה הִנֵּחָ נַפְשִׁי בַּחֲיִקָה

וְעַל כֵּן מַלְכָּבִי לֹא אֲסִירָהּ

والفصل الخسון بعنوان .

בְּשִׁירִים בְּפָרִים , מְזֻהָב וּמְפָז רַב בְּחֻמָּדִים

جمع فيه جملة من أشعاره التي كتبها في أغراض مختلفة ومواضيع شتى في المديح
والهجاء وفي الفخر والثناء وفي الوصف والصدانة وشئون الحياة المختلفة .

ومقامات الحريري (המקומות) تتألف في الواقع من جزئين مختلفين
بعضهما أحدهما نشر مسجوع والثاني شعر يكون أكثر من نصف الكتاب .
يثبت لنا أن الحريري يعتبر من بين الشعراء العبريين الذين برعوا في قول الشعر .
أما من حيث النثر الفني العبري فيعتبر الحريري رأس الكتاب وأبرعهم
في الصناعة اللفظية وأسلوبه في هذا النوع مرن وسهل وغنى بالتعابير الفنية .

فمقامات الحريري - كما رأينا - تعتبر في الواقع دائرة معارف أدبية قد جمع
فيها كثيراً من ألوان الأدب وفنونه ومختلف موضوعاته .

وتبين لنا أيضاً مبلغ ما وصل إليه النثر الفني والصناعة اللفظية في الأدب
العبري من الرقي والازدهار . فقد استعمل الحريري أسلوب السجع وبرع فيه
مقتضياً أثر الحريري ويثبت لنا بهذا تأثره بالأسلوب الأدبي العربي .

وبين لنا الحريري في مقاماته أن العبرية لا تقل عن العربية في مسaire الرقي
الأدبي وخاصة النثر الفني . وكان قصده تعلم الإنشاء والأساليب الأدبية عن هذا
الطريق وهذه الوسيلة .

وقد نشر هذا الكتاب العالم Kaminka, A مع مقدمة وتعليقات بعنوان

Tahkemoni, ed. with notes and Introduction, Warsaw 1895.

ويعتبر الحريري آخر طبعة من الشعراء والكتاب اليهود الذين أغنوا الأدب
العبري خلال ثلاثة قرون من العاشر إلى الثاني عشر الميلادي .

ثم جاءت بعد ذلك طبعات أخرى من الشعراء والكتاب ساروا على نهج
هؤلاء السابقين فنظموا الشعر وألفوا الكتب الأدبية والعلمية باللغة العبرية .

الفصل الثالث

الفلسفة اليهودية وتأثيرها بالفلسفة الإسلامية

نشأة الفلسفة اليهودية :

عندما نخرج جماعة من عزلتها وتتصل بشعوب أخرى أقوى منها وتلتقي بثقافات تلك الشعوب ، تبدأ الأفكار الدينية لتلك الجماعة توضع موضع الاختبار والتجربة والتمحيص فتحلل وتشرح على ضوء أفكار الجماعات الأخرى وثقافتها وتكون نتيجة هذا :

أولاً - تسرب الشك في المعنى الحقيقي للأسس الدينية نتيجة للاختبار والتحليل .

ثانياً - تنشأ هناك رغبة لحماية الدين والدفاع عنه وإعادة تفسير أصوله على ضوء الثقافة القوية السائدة ولتبيين - في الغالب - متشابهاته مع أصول تلك الثقافة الراقية المسيطرة .

ولقد حدث هذا مع اليهودية حينما اتصلت أولاً : بالثقافة الهيلينية وخاصة في مصر حيث نشأت الفلسفة الدينية . فلقد كان بين اليهود والوفنية اليونانية وبينهم وبين المسيحية نزاع شديد في الشرق وخاصة في الاسكندرية أهم مراكز الثقافة اليونانية في ذلك الوقت ، وكان هذا النزاع في نوع الحياة الاجتماعية وفي الثقافة والدين . وواجه اليهود مشكلة هي :

إلى أي حد يقبلون تعاليم اليونان مع الاحتفاظ بأصول دينهم وكان من أشهر هؤلاء .

أفيلو اليهودي : الذي نشأ في الاسكندرية (٢٥ ق.م - ٥٠ م) وتأثر

بالفلسفة الاغريقية ، حاول فيلو أن يوفق بين المعتقدات الدينية اليهودية وبين العلم اليوناني فكان من ذلك يهودية مفلسفة .

اقتبس فيلو من الروافدين وأفلوطين واستعمل المصطلحات الفلسفية واسكنه استخدم ذلك كله لإحياء العاطفة الدينية وتذليل الصعاب التي تواجهها اليهودية (١) وفي القرون الستة الأولى بعد تشتت اليهود تسربت أفكار من الخارج إلى العالم اليهودي . ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى صد هذا التأثير فنشأت أفكار أخرى جديدة ولذلك نشأت الحاجة إلى فلسفة يهودية منظمة في العصور الوسطى الأولى عندما التقى اليهودي بثقافة قوية اضطرها أن يحاج ويقاوم ويجادل تلك الثقافة هي الثقافة العربية .

ثانياً : أثر الثقافة العربية

وقد أثرت الثقافة العربية في الحياة الفكرية اليهودية في شتى نواحيها فهي التي أثرت في النحو العبري كما رأينا وقد أثرت كذلك في نشأة الشعر العبري الحديث والنثر العبري الحديث ولكن أقوى تلك المؤثرات هو تأثيرها في الفكر اليهودي الفلسفي .

ويمكن أن يقال بأن الفلسفة اليهودية كانت طفلاً للفلسفة الاسلامية إلا أنه ينبغي ألا يؤخذ المعنى على أن تكون الفكر الفلسفي اليهودي المتعاقب كان تقليداً للفكر الاسلامي وأنه يفهم من هذا أن الظروف التي دعت إلى عملية التفلسف في الحياة اليهودية لم تكن مشابهة تماماً لتلك التي كانت في الحياة الاسلامية بل كانت مدفوعة بحركة فكرية سرت في الحياة اليهودية وفي محيط أوسع (٢) .

وقد كان القرنان السابع والثامن الميلاديان قرناً اختار عقل في الشرق نشأ من اتصال العرب بفلسفة الاغريق وتأملاتهم التي جاءت من الغرب على يد جستنيان سنة ٥٢٩ م واستمرت في الشرق :

(١) Legacy of Israel, p. 29

(٢) Waxman, History of Jewish Literature, I. p. 315

وقد لبست أفكار القدماء من الاغريق هذا اللباس العربي عن طريق التراجم
الكثيرة لمؤلفات أرسطو وأفلاطون وقليل غيرهما .

أثر أسبانيا الإسلامية :

ولما كان لأسبانيا الإسلامية خطرهما في المجادلات الفلسفية والدينية وظهر
فيها أثر الفكر الإسلامي واضحاً في الفكر الفلسفي اليهودي فإن هذا يؤدي بنا
إلى البحث في رحاب الشرق عن الفلاسفة الذين استقى منهم مفكرو المسلمين في
أسبانيا أولئك الذين لم يظرو نشاطهم إلا في القرن التاسع الميلادي - الثالث
الهجري - والذين كان لهم أثر كبير في الفكر الفلسفي اليهودي .

وقد لبست أسبانيا أشد الدول الإسلامية استمساكاً بالسنة نحو ثلاثة قرون
ولسنا نعرف فيها أثراً لحركة قوية في الفكر والدين إلى أن ظهرت آثار الجاحظ
إليه - وهو معتزلي - ونقل كتاباته عرب أسبانيا الذين يستمعون لدروسه في الشرق
وسرعان ما تأثرت الطبقات المستنيرة بمذهب المعتزلة بما أفضى إلى الجدل في تعاليم
أهل السنة (١) .

وصار اسم المعتزلة - بمرور الزمن - علماً على الذين انحرفوا عن مسلك أهل
السنة المتشددين حيال القرآن والحديث . وأن أجل خدمة قدمها المعتزلة للعالم
وللفكر الانساني قامت على جهودهم باخضاع الدين للنظر العقلي ، وأصبح واضحاً
نجد الوضوح أبان القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي - ألا مفر من بعض
التسليم بما ذهب إليه المعتزلة إذ مضت الحاجة إلى تعزيز قواعد الدين من جديد
على ضوء الفلاسفة الشائعة . وقد اضطلع بهذا الأمر في الشرق رجل كان له الفضل
في تأسيس علم الكلام أو الفلسفة المدرسية عند المسلمين وهو أبو الحسن الأشعري
المتوفى عام ٣٣٠ هـ (٢) .

وكان حظ مذهب المعتزلة من الانتشار في أسبانيا ضئيلاً جداً زمنياً طويلاً ^{١٤}

(١) تراث الاسلام ص ٢٧١

(٢) ضحى الاسلام ج ٣ ص ٣٥ و ٤٠

لأن الزندقة كانت تطلق على المشتغلين بأى تفكير يمس الدين في ذلك الوقت فأدى هذا إلى اضطراب الفلاسفة للتفكير في خفاء بعيداً عن الناس .

وقد أنجحت أسبانيا عدداً من المفكرين وكان حظهم من التأثير عظيمًا وأكثر هؤلاء حظاً من التأثير هم ابن مسرة وابن عربى وابن رشد وإليهم يرجع الفضل في مزج الفلسفة بالدين هذا المزج الذى أخذوه عن الكتابات التى دارت في الأفلاطونية الحديثة والارسططاليسية والامبدوفلية (١) .

ابن مسرة وأثره في فلسفة اليهود :

ولد ابن مسرة في قرطبة عام ٢٦٩ هـ — ٨٨٣ م وكان معتزلى المذهب كأبيه الذى كان يخفى هذه النزعة . وذهب ابن مسرة قبل أن يشارف الثلاثين إلى منطقة قرطبة الجبلية فوقف نفسه مع تلاميذه - الذين كانوا يلتفون حوله - على دراسة الألهيات وكان عمله في الخفاء والتزامه السرية التى حمله عليها الخوف من السلطات سبباً في أن تتخذ تعاليمه عمقاً لم يكن ليتيسر لعقيدة أوسع منها انتشاراً وقد ضمن هذا المسلك له ولمدرسته تأثيراً باقياً على الفكر فيما أعقب عهده من قرون . وعرفت - بمضى الزمن - المنطقة التى اعتزل فيها ابن مسرة بأنها كانت مركزاً ذاعت منه عقيدة خطيرة على عقائد الإسلام الأساسية ، وخاف ابن مسرة مما قد يفضى إليه اتهامه بالاحاد فأملت عليه الحكمة مغادرة البلاد بحجة اعتزامه الحج إلى مكة ولبث بها فلم يعد إلى أسبانيا حتى تولى الحكم عبد الرحمن الثالث الذى اشتهر بالتسامح وتمهيد العلماء وتشجيعهم فزادت تعاليم ابن مسرة انتشاراً وقد كان للأفكار التى يظن أن ابن مسرة أول من أذاعها في الغرب أثر بعيد المدى طوال القرون التالية - وخاصة في اليهود - ففلسفة اليهود البارزون أمثال سليمان بن جبيرول المالقى ، ويهودا اللبني الطليطلى وموسى بن عزرا الغرناطى ، ويوسف بن صديق القرطبي كل هؤلاء الفلاسفة اليهود قد اعتنقوا المذاهب الأولوية

التي تسمى بالأميذوقلية المتحولة متأثرين بابن مسرة (١) .

كذلك تأثر اليهود - إلى حد بعيد - بترجمة الفسك الأفرقي إلى العربية ومن الإنصاف أن نثبت فضل العرب على اليهود في هذه الناحية وحسبنا ليتحقق القارئ والباحث مبلغ تأثر اليهود بالثقافة العربية أن نقول بأن أرسطو لم ينقل إلى العربية وأن اليهود قد اكتفوا بالملخصات التي قام بها الفارابي وابن سينا وابن رشد .

وكان المعتزلة - على وجه الخصوص - أثر عميق في مفكرى اليهود بل يبدو من الصعب في بعض الأحيان أن نعرف من نص كتاب من كتب علم الكلام أن كان مؤلفه مسلماً أو يهودياً (٢) .

وقد اهتمت الفلسفة اليهودية منذ زمن سعديا بن يوسف الفيومي (٨٩٢ - ٩٤٢ م) بالمسائل الفلسفية والجدل الذي أخذوه عن العرب وأخطار هؤلاء المفكرين من اليهود شأناً هو موسى بن ميمون وقد سار على نهج الفسارابي وابن سينا في الرجوع إلى أرسطو لالتباس الحجج الدالة على وجود الله ووحدايته وعدم تجسده (٣)

فاذا ضربنا صفحاً عن ابن ماجه وابن طفيل انتهينا الى ابن رشد .

ابن رشد وأثره في فلسفة اليهود (٢٢٠ - ٥٩٠ - ١١٢٦ - ١١٩٨ م)

ينتسب ابن رشد إلى أوروبا والفسك الأوربي أكثر من انتسابه إلى الشرق فقد لبث تأثيره متغلغلاً في إيطاليا حتى القرن السادس عشر الميلادي . ولبث ابن رشد عاملاً حياً في الفسك الأوربي حتى فجر العلم التجريبي الحديث واحتفظت اللغة اللاتينية بأكثر مؤلفاته التي نقلت إليها وإن كانت اللغة العربية قد فقدتها .

(١) تراث الاسلام ص ١٨٩

(٢) تراث الاسلام ص ١٠١

(٣) Legacy of Israel. p. 291

ولكن ابن رشد كان شأنه شأن كل مفكر حر ، فان رجال الدين كانوا يقاومونه ويسرفون في مقاومته حتى انتهى كفاحهم له بسقوطه واتهامه بالزندقة واعتناق اليهودية ففنى خارج قرطبة في أليسانه عام ١١٩٥ م تلك المدينة التي كانت مركزاً هاماً للفكر اليهودي . ومهما يكن من شأن ابن رشد فانه أثر في الفكر اليهودي وقد جمع ابن ميمون الفيلسوف اليهودي كثيراً من أفكار ابن رشد في مؤلفه (دلالة الحائر) (٢) .

وتعتبر مؤلفات ابن رشد وابن ميمون الصورة المثالية لما يسمى بالفكر العربي العبرى وهؤلغات هذين العالمين تعتبر ذات أهمية عظيمة جداً في تكوين الفكر اللاتيني .

والحقيقة أنه ليس هناك مفكر كان أعظم تأثيراً من ابن رشد في الفكر اليهودي في الفترة الأخيرة من القرون الوسطى رغم أنه لسوء حظه في العالم الإسلامى لم يخلفه تلميذ واحد يواصل فلسفته . ولقد واصل فلسفته من بعده موسى بن ميمون ومدرسته وحفظت معظم تعليقات ابن رشد في ترجمات عبرية أو ترجمات لاتينية عن العبرية والقليل منها حفظ في العربية .

نشأة الفرق الدينية اليهودية

لقد انعكس النضوج العقلى العربى الذى شمل النواحي العقلية العربية المختلفة على الفكر اليهودى فنتج عن نشأة الفرق الدينية فى الإسلام أن نشأ مثلها عند اليهود ، وقد نشأت فرقة المتكلمين فى الإسلام فى القرن التاسع الميلادى واستمرت حتى القرن الحادى عشر وكان المتكلمون أول من استعمل العقل فى الوصول إلى المعرفة الحقة (١) .

وتأثر الفكر الفلسفى اليهودى بهذا تأثراً بعيد المدى فنشأت فرق دينية ، وفى القرن التاسع الميلادى كانت اليهودية منقسمة إلى فرقتين :

(١) الربانيين (٢) القرائين .

(١) تراث الإسلام ص ٣٠٥ و ٣٠٧

(٢) ضحى الإسلام ج ٣ ص ١٠ وما بعدها

وأهم فرق بين هاتين الفرقتين أن القرائين لم يعرفوا بالمشنا والتلود كشروح لها قيمتها للكتاب المقدس وعلى العكس من ذلك الربانيون (١) .

وتبعت الفرقتان اليهوديتان المثال العربي الذي جاء أسبانيا فنشأت فرقة المتكلمين بين فلاسفة اليهود من القرائين والربانيين واستعاروا من المتكلمين المسالين أشكال مناقشاتهم وجدالهم وحقى اسمهم .

ظهرت فرقة المتكلمين من الربانيين مع سعديا بن يوسف الفيومي في الشرق ووصلت غايتها مع موسى بن ميمون في أسبانيا الإسلامية ومن أشهر فلاسفتها في أسبانيا .

يحيى بن يوسف بن فقودة ، ويوسف بن صديق ، ويهودا الليفي ، وإبراهيم ابن داود وأخيراً موسى بن ميمون .

وهن أشهر فلاسفة فرقة المتكلمين من القرائين يوسف البصري ، ويوشع ابن يهودا ، وداود بن مروان (٢) .

وفي القرن الحادي عشر دخلت الفلسفة اليهودية مرحلة جديدة متأثرة بالمؤلفات الفلسفية الإسلامية والأفكار الإسلامية . وكان من أثر هذا أن بدأ الشك في التلود ، وبدأت تظهر أفكار حرة ، ولم يقتصر الهجوم والنقد الذي قام به القراءون والطوائف المتصلة بهم على التلود بل شمل الكتاب المقدس أعظم إنتاج عقلي في الدين اليهودي . ولقد لقي الكتاب المقدس انتقادات مرة ومن هؤلاء الذين تعرضوا لنقده من فلاسفة اليهود عالم يسمى « حيفي البلخي » وألف في ذلك كتاباً ينتقد فيه الكتاب المقدس (٣) .

كل هذه الانتقادات استازمت . بالطبع — دفاعاً علياً منظماً أساسه الكتاب المقدس والتلود لتبرهن على موافقتها وتلاؤمها مع أصول العقل والعلم الشائع حينذاك .

(١) اقراءون والربانيون مراد فرح ص ٤٢

(٢) دثرة المعارف اليهودية المجلد الثاني ص ٤٧ .

(٣) تاريخ الأدب اليهودي — واكسمان ج ١ ص ١٦٠

فلاسفة اليهود ومؤلفاتهم :

كانت هناك محاولات أولية قبل بدء القرن العاشر الميلادي وهو الوقت الذي يمكن أن يحدد به زمن ظهور المقالات الأولى في الفلسفة اليهودية متأثرة في ذلك بالفكر الإسلامي من ناحية . كما كان هناك باعث خاص باليهود من ناحية أخرى وهذا الباعث باعث ديني منشؤه الخلاف بين طائفتي القرائين والربانيين فقد عمل القراءون جهدهم في تفسير الكتاب المقدس بطريقة موافقة للعقل وليدحضوا آراء الربانيين . كما فعل الربانيون مثل هذا في شرح التلمود ليهتدوا دعواهم وليبطلوا إدعاءات القرائين .

وهكذا نرى أن العلماء الأوائل من اليهود بدأوا يبحثون في الفلسفة اللاهوتية ويحاولون إثبات موافقة الدين للعقل .

أما أهم المسائل التي تتعرض لها الفلسفة اليهودية فهي :

١ - د الله ، وتشغل هذه المسألة معظم الفلسفة اليهودية . بل هي المحور الرئيسي الذي تدور حوله المناقشات والجدال وهذه المسألة تتضمن مسائل أخرى د الله والعالم ، وتتضمن مسألة د الله ، بحث المواضع الآتية . البراهين التي تثبت وجود الله وتصور ماهيته ووحدايته وصفاته .

وتتضمن مسألة العالم - علاقة الله بالعالم وتشمل مسائل الخلق والتدبير والاختيار ويتصل بهذا أيضاً الإنسان ويشمل النفس والسلوك ، والوحي ، والثواب والعقاب ، وكل المسائل الأخرى المتعلقة بالمنطق والطبيعية وما بعد الطبيعة كانت تقريباً أداة أو وسيلة لهذه المسائل الأساسية .

ولا يمكن التكلم عن الأفعال الطيبة والأفعال السيئة بدون معرفة الوصايا التي تتضمنها التوراة . وهكذا تتسع دائرة البحث وتوجد سلسلة من المسائل حتى تشمل المحيط الديني بأكمله . إلا أنه لا توجد حدود فاصلة تفصل هذه المسائل بعضها عن بعض بل هي حدود شكلية . فكل هذه المسائل مرتبطة ببعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً لأنها تدور حول د الله والعالم د وهما المحور الرئيسي للبحث الفلسفي

وأوائل الفلاسفة الذين بقيت لنا مقالاتهم الفلسفية كاملة أو أجزاء منها هو

داود بن مروان الرقي المتوفى ٩٣٧ م

ومقالاته التي كتبها في الفلسفة تسمى «كتاب الاثنتي عشرة مقالة» كتبها بالعربية ولكنها ترجمت أخيراً إلى العربية. والكتاب يشمل البراهين على وجود الله وصفاته وقد اتبع داود طريقة المتكلمين المسلمين في فلسفته (١).

ومن الفلاسفة اليهود الأوائل «إسحاق إسرائيلي».

ويعتبر أول فيلسوف يهودي في المدرسة الغربية ولد في مصر في منتصف القرن التاسع الميلادي ثم رحل إلى القيروان واشتغل هناك بالطب وقتاً طويلاً وكان طبيباً للخليفة أبي محمد عبدالله المهدي الذي أوجد الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا (٢).

كتب إسحاق إسرائيلي بجانب ما كتبه في المنطق عدداً من المقالات تشتمل على مسائل لما بعد الطبيعة مثل وجود الله والخلق والروح وأهم كتبه التي ألفها في الفلسفة «كتاب العناصر» كتبه باللغة العربية وترجمه إبراهيم بن حسداي إلى العبرية عام ١٢١٠ م بعنوان ספר הנקודות والكتاب تفسير وعرض لكتاب الطبيعة لأرسطو وهو مقسم إلى ثلاثة أجزاء يشرح في الجزء الأول نظرية أرسطو في العناصر وفي الثاني يشرح نظرية جالينوس وأبقراط وفي الثالث يشرح طبيعة العناصر وخصائصها (٣).

ويذكر ابن أبي أصيبعة لإسحاق الإسرائيلي بعض الكتب الفلسفية وهي :

١ - كتاب بستان الحكمة وهو مقالة في ما بعد الطبيعة .

(١) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٣٢١

(٢) عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣٧

(٣) Legacy of Israel. p- 187.

٢ - كتاب الحكمة وهو مقالة في الفلسفة .

٣ - كتاب المدخل إلى المنطق .

وتذكر دائرة المعارف اليهودية بأن له كتاباً آخر بالعبرية في الروح والنفس والفرق بينهما وله غير هذا شروح فلسفية لسفر التكوين (١)

هذه المحاولات كانت مجهودات جزئية لتوضيح مسألة أو أكثر من الفلسفة اليهودية فلما ظهر سعديا الفيومي سبك كل هذه الأفكار الفلسفية ونظمها وأعطانا صورة كاملة للفلسفة اللاهوتية في كتابه « الأمانات والاعتقادات » وقد كتب به بالعربية وتأثر فيه بطريقة المتكلمين المسلمين فهو يعالج المسائل التي يبحثها المتكلمون بحثاً عميقاً مثل خلق المادة ووحدانية الله والصفات الإلهية والنفس ... الخ (٢) .

وبسعديا الفيومي تنتهى المدرسة الفلسفية اليهودية في الشرق .

فاذا انتقلنا إلى الغرب أو بعبارة أخرى إلى أسبانيا الإسلامية رأينا الفلسفة اليهودية قد وجدت مركزها العظيم هناك فازدهرت كبقية النواحي المختلفة التي تمثل الحركة الفكرية اليهودية متأثرة في ذلك بالفكر الإسلامى .

ويحدثنا صاعد الأندلسى في كتابه طبقات الأمم ص ١١٤ عن الفلاسفة اليهود واشتغالهم بالفلسفة فيقول « وأما بنو اسرائيل فلم يشعروا بعلوم الفلسفة وإنما كانت عنايتهم بالشريعة إلى أن أجلاهم طيطس الملك الرومانى من بلادهم وتفرقوا في البلاد وداخلوا الأمم عندئذ تحركت همم قليل منهم لطلب العلوم النظرية واكتساب الفضائل العقلية فنال أفراد منهم ما شاءوا من فنون الحكمة وكان منهم بالآندلس جماعة منهم حسداى بن شروط ويسميه صاعد خادماً الناصر وكان طبيباً . ومنهم مناحم بن الفوال من سكان سرقسطة كان متقدماً في الطب

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٦٧٠

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١١ ص ٥٦

والمنطق وسائر علوم الفلسفة ومنهم سليمان بن جبيرول من سرقسطة وأبو الفضل حسداى بن يوسف ... الخ .

وأول شخصية بارزة مشهورة تمثل الفلسفة بين اليهود الأسبانيين هو سليمان ابن جبيرول الذى اشتهر بنشاطه الفكري في الشعر والنحو والفلسفة وشرح الكتاب المقدس .

أما عمله الفلسفى العظيم فهو كتاب « ينبوع الحياة » وهو عبارة عن محاوره فلسفية بين أستاذ وتلميذ . وقد اشتق اسمه من أنه يعتبر المادة والصورة أساس الوجود ومصدر الحياة في كل شيء مخلوق ، وألفه بالعربية ثم ترجم الى اللاتينية بأمر ريموند الطليطلى عام ١١١٠ م

ولم يترجم الكتاب كله الى العبرية وإنما الذى ترجم منه مقتطفات وقد نشرها مونك في باريس . ولكن هذا الكتاب ترجم الى العبرية ترجمة كاملة أخيراً في فلسطين .

وكتاب ينبوع الحياة يحمل طابع الفكر الافلاطونى الحديث بين من كانوا يتكلمون العربية في أسبانيا وقتذاك . ويؤيد هذا ما ذكرته دائرة المعارف اليهودية (م ٦ ص ٥٢٦) من أن ابن جبيرول كان أول معلم للافلاطونية الحديثة في أوروبا كما تخبرنا أيضاً بأن كثيراً من العلماء يعتقدون أن كتاب ينبوع الحياة إنما هو كتاب نص للافلاطونية الحديثة .

وقد تأثر ابن جبيرول بالافلاطونية الحديثة عن طريق الثقافة العربية وكثيراً ما يسمونه بأفلاطون اليهودى وكان كابن مسرة الذى سبقه متأثراً به ومن دعاة المنهج الفلسفى الذى بدأه امبذقليس (١) .

ويختلف أيضاً كتاب ينبوع الحياة عن كتب الفلاسفة اليهود الآخرين وذلك لأن فلسفته تختلف عن فلسفة كل من سبقه والذين جاءوا بعده ماعدا القليل

الذين تأثروا بتعاليمه ، فقد انخرط ابن جبيرول في تعاليمه عن المسلك المضروب
للفلسفة اليهودية الذي كان لاهوتيا وأرسطائيسيا . أما كتابه هذا فهو فلسفة
دينية خالصة تنقسم بالطابع الديني ولم يحاول التوفيق بين التعاليم الدينية اليهودية
وبين الفلسفة (١) .

ومن الفلاسفة المشهورين يحميا بن يوسف بن فقودة (١٠٥٠ م) وهو
فيلسوف يهودي عاش في بلنسية مع ابن جبيرول ، وكتابه الرئيسي في الفلسفة
ألفه في السلوك وكتبه بالعربية بعنوان (واجبات القلوب) وفكرته هي نفس
الفكرة التي عند المعتزلة وقد ترجم الكتاب إلى العبرية فيما بعد ترجمه يهودا بن
تبون بعنوان (חובות הלבבות)

وغرض الكتاب غرض سلوكي كما يظهر ذلك من عنوانه . ويذكر فيه النرض
من تأليفه كما يظهر من مقدمته التي يقول فيها : انه رأى كتباً كثيرة ألقت في
واجبات أعضاء الجسم الخارجة مثل الشرائع فبينما نرى أن واجبات القلب لم
يكتب فيها إلا القليل ، لذلك اهتم بتأليف هذا الكتاب . ولكن واجبات القلب
التي من أهمها حب الله لا نفهم إلا بتصور واضح له ولذلك فهو يخصص الفصل
الأول لهذا التصور .

ويحتوي كتاب (واجبات القلوب) على عشرة فصول يشرح فيها المؤلف
أسس السلوك والتدين مثل عبادة الله والتغاني فيه والتواضع والخشوع ثم يتكلم
عن اعتدال الأخلاق الإنسانية وأخيراً يتكلم عن حب الله .

وينسب إلى يحميا كتاب آخر يسمى د عقيدة النفس ، ألفه بالعربية ثم ترجم
أخيراً إلى العبرية وبينما نرى هذا الفيلسوف في كتابه (واجبات القلوب) يتبع
الفلسفة السائدة والمتفقة مع العقل يعني فلسفة أرسطو وعزوجة بالفلسفة العربية
د الكلام ، فأننا نراه في كتابه د عقيدة النفس ، متأثراً بأسلوب الافلاطونية
الحديثة الذي جاء له كما جاء لغيره من الفلاسفة عن طريق إخوان الصفا (٢) .

(١) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٣٢٧

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٣٣١

ويشرح ديجيا ، في كتابه الثاني (عقيسة النفس) طبيعة النفس وسلوكها ومسائل أخرى تتصل بها وتفرع عنها . وعلى العموم فهناك تشابه في هذا الكتاب لبعض عقائد ابن جبيرول يتخللها جو صوفي (١) .

وكتاب واجبات القلوب كما تروى دائرة المعارف اليهودية يحتوي دوراً من الفكر والأمثال التي جمعها المؤلف من الأدب العربي متأثراً بها في تأليفه واستشهاده .

ويوجد لهذا الكتاب مخطوطان باللغة العربية أحدهما في باريس والآخر في مكتبة بودلين با كسفورد .

إلى جانب هؤلاء المفكرين نجد عدداً آخر من الفلاسفة اليهود الذين تأثروا بالفكر الفلسفي الإسلامي وكان لهم إنتاج فلسفي منهم د ابراهام بن حيسا . كان عالماً رياضياً وفلكياً وفيلسوفاً عاش في برشلونه سنة ١١٣٦ م ويشغل هو وابراهيم بن عزرا مكاناً هاماً في تاريخ العلم اليهودي .

كتب هذا الفيلسوف عدة كتب في الفلسفة وأكثرها أهمية كتاب « تأمل النفس » ، كتبه باللغة العبرية وهو كتاب سلوكي ومقسم إلى أربعة أقسام : ثلاثة منها خصصت لسلوك الإنسان في الحياة ويختص الفصل الأول بنشأة العالم وطبيعته (٢) .

وأكثر هؤلاء المفكرين تأثراً بالفلسفة الإسلامية فيلسوف يسمى يوسف ابن صديق (١٠٨٠ م - ١١٤٩ م) عاش في قرطبة . ومؤلفه الفلسفي الأساسي يسمى د العالم الصغير ، كتبه بالعربية وترجم أخيراً إلى العبرية بعنوان (**העולם הקטן**) .

وكان يوسف بن صديق مغرمًا بالفلسفة الإسلامية متأثراً بها ولكنه كان

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١١ ص ٤٤٧ ، ٤٤٨

(٢) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٣٣٢

يطبعها بطابعه الخاص في الموضوعات التي يعالجها فقد تأثر بالمتكلمين وعلى الأخص
بأخوان الصفا (١).

وابن صديق يعنى بهذا الاسم (العالم الصغير) الإنسان الذي يشبه العالم الكبير
في جسمه ونفسه ، فهو يجعل الإنسان نقطة البدء في بحثه ويعتقد أن الإنسان يمكن
أن يصل إلى معرفة تامة للعالم وخالقه وذلك بمعرفة نفسه .

وهو يخصص القسم الأول من الكتاب لتحليل الإنسان ونفسه ، ويتعرض
في هذا للبحث عن المادة والصورة التي يتكون منها كل شيء ومنها الإنسان ،
ويقول أننا نجد تأثير ابن جبرول في هذا الشرح لتصور النفس ، وبعد أن يشرح
ذلك العالم الصغير يأتي إلى الغرض الأساسي وهو معرفة الله فيتكلم عن وجوده
وأفعاله وصفاته ... الخ (٢).

الفلسفة الإلهية :

نشأت في القرن الثاني عشر الميلادي فلسفة إلهية خالصة وأخذت تحارب
الفلسفة الكلامية حتى ضعفت ، وهذا العصر يعتبر عصر جدال بين الفلسفة الإلهية
والفلسفة الكلامية ١٠

فنجند الغزالي يظهر بين فلاسفة المسلمين ويهودا اللبني يظهر بين فلاسفة اليهود
في أسبانيا . ونجد الغزالي يهاجم الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

وقد أحدث هذا رد فعل في الفلسفة وكان من أثر ذلك أن قام الفيلاسوفان
العظيمان في أسبانيا وهما ابن باجه وابن رشد وقد أخذوا على عاتقهما الدفاع
عن الفلسفة ، ومنذ ذلك الوقت لم تكن هناك فكرة أو حركة أدبية أو فلسفية
نشأت في بيئة عربية بدون أن تترك تأثيراً في الفكر اليهودي .

فلما ظهر الغزالي وذاعت أفكاره ظهر في الوقت نفسه مقلدون له من اليهود

(١) دائرة المعارف البريطانية مجلد ١٣ ص ٣٨

(٢) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٣٣

في حركته وأشهرهم يهودا الليفي الذي اشتهر أيضاً بالشعر .

وإن مكانة يهودا الليفي في الفلسفة اليهودية توازي تلك المكانة التي يشغلها الغزالي في الإسلام ، فلقد تأثر بأرائه وتعاليمه وشغف مثله بأرب يحمر الدين من الآراء والتعاليم الفلسفية النظرية أو التأملية التي كانت سائدة قبله على يد سعديا الفيومي وداود بن مروان وسلميان بن جبيرول ويحيا بن فقوده .

ولهذه الغاية ألف يهودا الليفي كتابه المسمى (كتاب الحججة والدليل في نصر الدين الضليل) كتبه بالعربية وترجمه يهودا بن تبون أخيراً إلى اللغة العبرية بعنوان (١٦٦٦) وقد دافع يهودا في كتابه هذا عن الدين والتعاليم اليهودية وهاجم الفلاسفة .

وانتقد المتكلمين انتقاداً مرأ لأنهم أرادوا أن يؤيدوا الدين بالفلسفة ونشأ عن هذا أن قام كثير من فلاسفة اليهود يدافعون عن الفلسفة كما حدث في الفلسفة الإسلامية . فبعد ظهور يهودا الليفي ألف ابراهام بن داود كتاب (العقيدة الرفيعة) لخص فيه تعاليم الفارابي وابن سينا وشرحهما على كتابي أرسطو في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة وأثبت أن هذه النظريات كانت على وفاق تام مع تعاليم اليهودية (١) .

ولم يكن غرض يهودا الليفي في كتابه أن يوفق بين المعتقدات اليهودية وبين الفلسفة السائدة في ذلك الوقت ولكنه أراد أن يظهر نقص الفلسفة وكال الدين ، وأن الدين - على العموم - واليهودية - على الخصوص - لا يخضعان في قوتها للتأمل الفلسفي كما يريد علماء اللاهوت الفلاسفة أن نعتقد ، ولكن ذلك يكون بطريقة عملية ، ويظهر من بعض آراء يهودا أنه لم ينبذ التعاليم والمذاهب الفلسفية وكان قصده أن يحارب المذاهب المتطرفة في الفلسفة التأملية (١) .

وقد قام هرشفيلد Herschfeld بطبع هذا الكتاب مع ترجمة عبرية في ليزج

عام ١٨٨٧ م .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٨ ص ٣٣٦ ، مجلد ١١ ص ٣٦

ومن فلاسفة اليهود المشهورين ابراهيم بن داود ولد في طليطالة ١١١٠ م ومات ١١٨٠ م وهو أحد العلماء المشهورين في الجماعة اليهودية الأسبانية في النصف الأول من القرن الثاني عشر ويشغل مكاناً هاماً في تاريخ الفلسفة اليهودية وقد ألف في هذا كتاب (العقيدة الرفيعة) كتبه بالعربية وترجم بعد ذلك إلى العبرية قام بترجمته صمويل موتوت عام ١٣٩٢ م ولا تزال ترجمته العبرية موجودة (١). وكان الحافظ الذي دفع ابراهيم بن داود إلى تأليف كتابه هو الدفاع عن الفلسفة والرد على يهودا الليفي . وقد لخص فيه تعاليم الفارابي وابن سينا وشرحهما على كتابي أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة وأثبت أن هذه النظريات كانت على وفاق تام مع تعاليم اليهودية .

والكتاب مقسم إلى ثلاثة أقسام .

الأول في أصول الفلسفة (الطبيعة وما بعد الطبيعة) .

والثاني يوضح أصول الدين كما أتت وتوافقها مع الفلسفة .

والثالث يتعرض فيه للنفس والسلوك .

وهو في تعرضه لمبحث مسألة نشأة العالم يعطينا عرضاً طويلاً لنظريات

فلاسفة العرب في نشأة العالم مع اهتمام بنظرية الأفلاطونية الحديثة (١).

ويعتبر ابراهيم بن داود من المفكرين الأساسيين المشهورين في الفلسفة

اليهودية لأنه - وإن لم ينتج فلسفة جديدة - كان أول من قدم أساس الفلسفة اليهودية

التي تنسب عادة إلى موسى بن ميمون والتي تختلف تعاليمها عن التعاليم

السابقة للفلسفة .

موسى بن ميمون ومؤلفاته الفلسفية

يعتبر موسى بن ميمون أعظم مفكرى اليهود ، وقد اشتهر في الطب والفلسفة

١ تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٣٣٤

٢ دائرة المعارف اليهودية مجلد ١ ص ١٠١

٢ تاريخ الأدب اليهودي مجلد ١ ص ٣٤٥

والفلك . ولد في قرطبة عام ١١٣٥ م . ومات في القاهرة عام ١٢٠٤ واسمه بالعربية أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله .

وقد تأثر ابن ميمون بالحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي تأثراً بالغ الحد حتى بدت آثاره وظهرت أساليبه وصيغته في تأليفه ومصنفاته الكثيرة وذلك لأنه نشأ في بيئة عربية ووضع في سن مبكرة تحت رعاية أساتذة من علماء العرب الممتازين الذين تفقوه في كل فروع الثقافة لذلك العصر واتصل بكثير من علماء العرب في الأندلس والمغرب ومصر (١) .

وكان ابن ميمون معاصراً لابن رشد والتقى به ودرس فلسفته وأفكاره وتأثر به تأثراً كبيراً ، وقد صارت مؤلفات ابن رشد في ذلك الوقت موضع دراسات للفلاسفة اليهود وخاصة ابن ميمون وتشبه أفكاره أفكار ابن رشد الفلسفية وإن كانت قد تطورت مستقلة عنها .

لم تدم حال الهدوء لأسرة ميمون في الأندلس فعند ما سقطت قرطبة في أيدي الموحدين المتعصبين اضطرت الأسرة إلى ترك قرطبة وأخذت تتجول داخل أسبانيا وخارجها مدة اثنتي عشرة سنة . وفي ذلك الوقت التقى موسى بن ميمون بابن رشد في مدينة « المري » بجنوب الأندلس وكان ابن رشد قد هرب من قرطبة بسبب نزخته الفلسفية التي أثارته عليه الرأي العام .

كذلك اجتمع موسى بن ميمون بولد بن أفلاح الإشبيلي كما قرأ على أحد تلاميذ الفيلسوف أبي بكر بن الصائغ علم الفلك (٢)

وفي سنة ١١٦٠م استقرت أسرة ميمون بفاس ولم يكن الحال فيها أفضل مما كان بالأندلس ، ولكن موسى بن ميمون لم يقطع صلته بالفلاسفة المسلمين بفاس بل استمر في جمع المعلومات من علماءهم الذين كانوا فيها .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٩ ص ٧٣

(٢) دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٠

ولما اضطهد الموحدون اليهود في المغرب تآقت نفس موسى إلى أن يقيم في بلد يسود فيه روح الحرية والاطمئنان حتى يتمكن من تنفيذ مشروعاته العلمية فرحل إلى الفسطاط حيث كان اليهود هناك يعاملون معاملة حسنة برعاية الخلفاء العلويين وبدأ ابن ميمون في مصر حياة جديدة مشمرة وذاعت شهرته هناك وخاصة في الطب فعين طبيباً للفاضل الفاضل وزير صلاح الدين الأيوبي (١).

مؤلفات موسى بن ميمون :

ألف موسى بن ميمون كثيراً من المؤلفات باللغة العربية وكتبها بحروف عربية وكان قد بدأ في التدوين عند ما حل بمدينة المرية وكانت باكورة أعماله رسالتين .

الأولى بالعبرية في حساب المواقيت للأعياد اليهودية .

والثانية مقالة في صناعة المنطق . ويعتبر هذا أول مؤلف في المنطق كتبه يهودى ويذكر في بداية هذه الرسالة أن المنطق لا يعد علماً قائماً بذاته بل هو واسطة إلى تمرين التلييد والمعلم على البحث وتنظيم التفكير .

وهو للعقل كالأقواعد للغة فكما تعين القواعد على فهم اللغة كذلك يرشد المنطق إلى تنظيم العقل . وهكذا يشرح في أربعة عشر فصلاً أسس المنطق لمن يريد أن يدرس . وقد وضع في نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها شرحاً وافياً حتى جمع في رسالته ما يزيد على مائة وخمسة وسبعين مصطلحاً . وترجمت هذه الرسالة إلى العبرية والألمانية واللاتينية (٢).

كذلك بدأ موسى بن ميمون في فجر شبابه يؤلف تفسيراً مفصلاً لكتاب المشناه ، وتماه كتاب السراج - كتبه بالعربية واسكنه ترجم فيما بعد إلى العبرية

(١) عيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١١٧

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١١ ص ١٥١

في القرن الثالث عشر وترجم كذلك إلى اللاتينية والألمانية في القرن السابع عشر .

واستمر موسى بن ميمون في التدوين فألف كتاباً آخر أدى إلى ثورة اجتماعية في حياة اليهود الدينية وهو كتاب « تثنية التوراة » وقد كتبته باللغة العبرية ولما كتبه مع ذلك قد أقرت فيه الأساليب النثرية العربية المألوفة عند علماء المسلمين في عهده .

ولموسى بن ميمون أيضاً مقالة في وحدانية الله كتبها بالعربية ومقدمة هذه المقالة لها طابع فلسفي ومعروفة بعنوان « ثمانية فصول طبعها وولف Wolff » بترجمة ألمانية في لينينج عام ١٨٦٣ (١) .

فلسفة موسى بن ميمون .. وكتابه دلالة الحائرين :

يشغل كتاب « دلالة الحائرين » الناحية الفلسفية والمنطقية التي اشتهر بها موسى بن ميمون . وبعد هذا الكتاب ذروة التفكير اليهودي الفلسفي الذي تأثر بالفكر الإسلامي في القرون الوسطى . ويقول إسرائيل ولفسون في مؤلفه عن موسى بن ميمون ص ٥٨ « بما لا شك فيه أن ظهور التفكير الفلسفي اليهودي في القرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية وكانت الفلسفة اليهودية العربية تتقدم مع تقدم الفلسفة الإسلامية عامة » .

يمتاز موسى بن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » بأنه أدمج فيه مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وصيغها بصيغته الخاصة ثم ينتقد فيها بجرأة مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وآراء كبار المفكرين من اليهود ويضيف إليها كثيراً من تجاربه في الحياة وقد شوق رجال الدين إلى الدرس الفلسفي .

دون ابن ميمون كتابه هذا باللغة العربية بحروف عبرية كما كان يدون أكثر

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١١ ص ١٥٥

مؤلفاته العربية . وكانت هذه عادة مألوفة عند أغلب علماء اليهود بالاندلس في القرون الوسطى ودليلا على تأثير اللغة العربية وانتشارها وتغلغلها على اللغة العبرية في ذلك الوقت .

وقد اعتمد بن سيمون أثناء تأليف كتابه هذا على المراجع اليهودية المكتوبة بالعربية والعبرية ومع أنه لم يرد أسماء المؤلفين إلا في أحوال نادرة فإن نظرياتهم تتكرر في كثير من الفصول إذ يذكر آراء سعديا الفيومي ويحيى بن فقودة وسليمان بن جبيرول ويهودا اللاوي وإبراهيم بن يحيى وإبراهيم بن عزرا .

أما الفلسفة اليونانية فكان يعرفها من التراجم العربية شأنه في ذلك شأن غيره من الفلاسفة في البلدان الإسلامية .

وهو إلى جانب ذلك متأثر بأرسطو الذي يراه رئيس الفلاسفة كما يذكر هو ذلك في كتابه دلالة الحائرين ، ودرس كتب أرسطو من الترجمات العربية فدرس كتاب الأخلاق من ترجمة إسحاق بن حنين كما علم نظرياته من شروح يونانية مترجمة إلى العربية مثل الإسكندر الأفروديسي . فيقول موسى بن ميمون في الجزء الأول فصل ٣١ قال الإسكندر الأفروديسي أن أسباب الاختلاف في الأمور ثلاثة .

أحدها حب الرئاسة والغلبة الصادران للإنسان عن إدراك الحق على ما هو عليه .

والثاني لطافة الأمر المدرك في نفسه وغموضه وصعوبة إدراكه .

والثالث جهل المدرك وقصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه .

وكذلك وصلت إليه نظريات أرسطو بواسطة المصنفات العربية الإسلامية مثل كتب الغزالي (تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة) .

ويقول في كتابه الجزء الأول فصل ٧١ (فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة نفلت إليهم أيضا تلك الردود التي ألغت

على كتب الفلاسفة فوجدوا كلام يحيى التوحى وابن عدى وغيرهما في هذه المعاني فتمسكوا بها .

وقرأ ابن ميمون أيضاً لابن أفلح الاشبيلي كتاب الهيئته فيقول في الجزء الثاني ص ٨١ « عند كلامه على الأفلاك ، وقد ألف في ذلك ابن أفلح الاشبيلي كتاباً مشهوراً هو كتاب الهيئته . ثم تأمل هذا المعنى الفيلسوف أبو بكر ابن الصائغ الذي قرأت على أحد تلاميذه وأظهر وجوه استدلال قد نستخناها عنه .
وقرأ أيضاً لأبي بكر الرازي كتاب الإلهيات فيقول في الجزء الثالث فصل ١٢ ص ٦٦ « للرازي كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ضمنه آراءه ومن جملة ما أن الشر في الوجود أكثر من الخير . . الخ ثم يناقش هذه الآراء .

ويذكر الفارابي في صفحات عديدة من الجزء الأول ١٩٣ ، ١٩٥ ، ١٩٧ وفي الجزء الثاني ص ١٢٧ ، ١٣٩ ، ١٥٧ وفي الجزء الثالث ص ١٣٩ فيقول في الجزء الأول فصل ٧٣ عند حديثه عن التجويز في علم الكلام « فأتمتع بكون الواجب والجائز والمستحيل تارة بالخيال لا بالعقل وتارة ببادئ الرأي المشتهر كما ذكر أبو نصر الفارابي عند ذكره المعنى الذي يسميه المتكلمون عقلاً .

ويقول أيضاً في الجزء الأول فصل ٧٤ عند كلامه على طرق المتكلمين في إثبات حدوث العالم « وقد دفع أبو نصر الفارابي هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم في جميع جزئياتها كما نجده بيناً واضحاً عند التأمل المعمرى عن التعصب في كتابه المشهور بالموجودات المتغيرة .

ويتكلم عنه في الجزء الثاني فصل ١٨ أيضاً عند حديثه عن العقل فيقول :
وقد يفعل وقتاً ولا يفعل وقتاً كما بين أبو نصر الفارابي في مقالته في العقل ، هناك قال كلاماً هذا نصه « وظاهر أن العقل الفعال ليس دائماً يفعل بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً .

وكذلك درس ابن ميمون فلسفة المتكلمين ونظرياتهم ونجد أثر ذلك واضحاً

في أجزاء متفرقة من كتابه في الجزء الأول صفحات ٥ و ١٨٥ و ٢١٣ و ٣١٦
و ٢٣٦ و ٢٥٦ و ٢٧٥ و ٤٥٩ وفي الجزء الثاني ص ١١٨ و ١٢٨ وفي الجزء الثالث
ص ٥٨ ، ٥٩ .

ويحدثنا موسى بن ميمون عن أثر الفسك الإسلامي في الفكر اليهودي
فيقول في الجزء الثاني فصل ٧١ : أما هذا النذر اليسير الذي نجده من الكلام
في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض العلماء وعند القرائين فهي أمور
أخذوها عن المتكلمين من الإسلام وهي نزره جداً بالنسبة إلى ما ألفه علماء
الإسلام في ذلك ، واتفق أيضاً أن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما
وهي المعتزلة فأخذ عنهم أصحابنا ما أخذوا وسلكوا طريقهم ... الخ .
وكذلك ورد في هذا الكتاب بحث مفصل في منزلة المعتزلة والاشعرية
والمتكلمين مما يدل دلالة واضحة على أن موسى بن ميمون درس المذاهب الفلسفية
الإسلامية دراسة وافية . ويدل أيضاً على أن هذا الكتاب يعتبر من هذه الناحية
كتاباً جامعاً في الفلسفة .

وقد أشاد ابن ميمون بفضل الفلاسفة الإسلاميين في مواضع كثيرة كما رأينا
ويظهر ذلك لنا أيضاً من بعض عباراته في نهجته لسمويل بن تبون مترجم
كتاب دالة الحائر إذ يقول له .

« وأنصح لك ألا تدرس مصنفات أرسطو إلا عن طريق شروحه للإسكندر
الأفروديسي أو ابن رشد . وألفت نظرك إلى ما كتبه أبو نصر الفارابي لأنه
كأبر النقي وبخاصة مصنفه مبادئ الموجودات فإنها تؤدي إلى حصافة العقل
لأن أبا نصر كان حكماً فيلسوفاً كبيراً ومصنفاته صحيحة للعقل وترشد إلى سبيل
الحق من يبحث عن الحكمة .

أما مؤلفات ابن سينا فعاشتها على جودة التدقيق ودقة التحصيل ليست
مثل كتب أبي نصر الفارابي وهي أيضاً من المدونات المجدية التي تؤهل الإنسان
للبحث بالإيمان في دقائقها .

ويذكر ابن ميمون الغرض من تأليف دلالة الحائرين فيقول : ما كان الغرض نقل كتب الفلاسفة . وإنما كان الغرض أن أبين مشكلة الشريعة وأظهر حقائق بواطنها التي هي أعلى من أفهام العامة ... وأقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها وأحل عقداً كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذي ألخصه والهدف الاسمي الذي يقصد إليه ابن ميمون هو التوفيق بين الدين والفلسفة حتى ينظر العالم إلى الدين عن طريق المنطق والعقل وحتى لا يطلب الحق والعلم في أفق الدين وحده بل في ميدان الفلسفة أيضاً .

ويقع كتاب دلالة الحائرين في ثلاثة أجزاء يشتمل كل منها على عدة فصول .

الجزء الأول : يبحث هذا الجزء في ماهية الله وكيفية إدراكه وتعريف

توحيده . ويشتمل على ستة وسبعين فصلاً يشرح فيها عن طريق المنطق والعقل كيفية إدراك الله وينفي وصفه بالأوصاف المادية وإدراكه يكون بالعقل . وهو يعتمد على تعاليم أرسطو وفلاسفة المسلمين مع إظهار ماله من الملاحظات والانتقادات والفروق بين العقليات الثلاث : اليونانية والإسلامية واليهودية .

وفي نهاية هذا الجزء يشير موسى بن ميمون إلى مذاهب الفرق الإسلامية مثل المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ويبين ما بينها وبين المذاهب اليهودية من الفرق في التوحيد . لذلك وضع الفصول الأخيرة من بعد الفصل الحشرين إلى نهاية الجزء الأول في هذه الموضوعات . وهو يبدأ بمعلومات عامة لأرسطو وبعض الفلاسفة الذين يراهم أصحاب مذهب أرسطو من فلاسفة المسلمين ، ثم ينتقل إلى التفاصيل التي يناقش فيها الفرق الإسلامية فيقول : « الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى والسبب الأول ، وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمونه الفاهل ... الخ (١) » .

ثم يأخذ بعد ذلك في مناقشة هذا الرأي وينتهي إلى رأيه الخاص في ذلك ويحاول إثباته بالأدلة المنطقية العقلية .

ويتكلم ابن ميمون عن المتكلمين والمعتزلة والأشعرية فيقول في الجزء الأول فصل ٧١ د اعلم أن ما قاله المعتزلة والأشعرية إنما هي آراء مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان والسريان ... فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة - وجدوا كلام يحيى النحوى وابن عدى وغيرهما في هذه المعاني فتمسكوا بها وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم . واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين ما رأوا أنه نافع لهم . فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لي كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضاً وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقاً واحدة بالنوع وإن اختلفت أصنافها ... الخ .

وبعد ذلك يتناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين ويناقشها مناقشة طويلة في أربعة فصول نذكر منها على سبيل المثال ما يأتي :

قال المتكلمون د لو كان الله جسماً لكان متناهياً وهذا صحيح ، ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم وشكل معلوم ثابت وهذا أيضاً صحيح ... الخ .

وقد تأثر اليهود بطريقة المتكلمين المسلمين كما رأينا ويؤيد هذا ما يقوله إسرائيل ولفنسون في مؤلفه موسى بن ميمون د وقد تأثر اليهود تأثراً شديداً بعلم الكلام وخاصة يهود البلدان الشرقية حتى عرفوا من نصوص آدابهم وطرق بحسبهم بمتكلمي اليهود . وكان العالم اليهودي القرائي أبو علي يافت في تفسيره لسفر الخروج من أسفار التوراة ، يشرح آيات كثيرة على طريقة المتكلمين المسلمين . وكان سعديا الفيومي قد نقل نصوصاً من تصانيف المتكلمين المسلمين في كتابه (الأمانات والاعتقادات) .

الجزء الثاني من كتاب دلالة الحائرين .

يشتمل هذا الجزء على ثمانية وأربعين فصلاً .

ويبحث الفصل الأول إلى الحادى عشر في إثبات وجود الله وفي البرهنة على كونه لا جسماً ولا قوة في جسم . وفي حركة الأفلاك . وفي ماهية الملائكة .

وتبحث الفصول من الثاني عشر إلى الحادى والثلاثين فى قدم العالم أو حدوثه وما قال الفلاسفة فيه ، وفى الاعتراض على أرسطو وأفلاطون وغيرهما .

وتبحث الفصول من الثانى والثلاثين إلى الثامن والأربعين فى النبوة وماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين من الملل المختلفة وعند الفلاسفة .

ويفتتح موسى بن ميمون هذا الجزء بذكر المقدمات التى يحتاج إليها فى إثبات وجود الله ويعرض نجساً وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين وهى مقدمات مبرهنة لا شك فى شىء منها .

ولنذكر بعض أمثلة مما ورد فى هذا الجزء .

يقول ابن ميمون فى الجزء اثناى فصل ١ : كل الحركات تنتهى لحركة الفلك المتحرك الذى لزم أن يكون محركه السبب الأول الذى يستحيل كونه اثنتين أو أكثر لاستحالة تعدد الأمور المفارقة التى ليست بجسم ولا قوة فى جسم وأنه واحد لا يتغير لأن وجوده ليس مقترناً بزمن . وأما واجب الوجود هو البساطة المحضة والشكل المحض وهو فاعل موجود أبداً على حالة واحدة .

فترأى فى هذا يثبت وجود الله ويبرهن على وحدانيته ويسميه مرة بالسبب الأول كما يسميه الفلاسفة وأخرى يسميه بالفاعل كما يسميه المتكلمون من المسلمين ليثبت بهذا أنه ليس هناك فرق بين التسميتين .

ثم يبحث بعد ذلك فى حركة الأفلاك ويذكر رأى أرسطو فيقول : والآراء التى يراها أرسطو فى أسباب حركة الأفلاك التى منها استخراج وجود عقول مفارقة هى أقاريل تطابق أقاريل كثيرة من أقاريل الشريعة الاسرائيلية .

ويتكلم فى هذا الجزء أيضاً عن الملائكة فيقول فى الفصل ١١ : أما ان الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج إلى برهان شرعى لأن التوراة قد نصت عليه فى عدة مواضع ، ويذكر رأى أرسطو فيقول : ويسمى أرسطو الملائكة عقولاً مفارقة وهى واسطة بين الله وبين الموجودات وبها تتحرك الأفلاك .

ثم يقسم الموجودات من دون البارى إلى ثلاثة أقسام

١ — العقول المفارقة . ٢ — الأجرام السماوية .

٣ — الأجسام الكائنة الفاسدة التى تعمها مادة واحدة .

ثم يذكر أن التدبير يفيض من الله على العقول . وتفيض خيرات العقول وأنوارها على أجسام الأفلاك . ويفيض من الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد .

ثم يحاول إثبات التوفيق بين الشريعة والفلسفة فيقول : وهذه الأمور كلها لا تناقض شيئاً بما ذكرته شريعتنا .

ويذكر في الفصل ١٣ أيضاً الآراء المختلفة في مشكلة قدم العالم أو حدوثه فيقول : أرى الناس في قدم العالم أو حدوثه عند كل من اعتقد أن ثم لمأ موجوداً ثلاثة آراء .

الأول — لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق وأن الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شيء سواه وقد أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بإرادته ومشيتته ... الخ .

الثاني — وهذا القول بأن من المحال أن يوجد الله شيئاً من لا شيء ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى شيء ... ومن أصحاب هذا الرأي أفلاطون .

الثالث — هو رأى أرسطو وأتباعه وشارحى كتبه وذلك أنه يقول بماقاله أهل الفرقة المتقدم ذكرها وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلاً ، ويزيد على ذلك أن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا ... الخ

ثم يناقش رأى أرسطو ويعترض عليه في الفصل ١٦ بقوله : وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلمته واختلاف حركة الأفلاك وترتيب العقول كل ذلك لأبرهانه عليه ولا يتوهم أرسطو قط أن تلك الأقاويل مبرهنة . وكل ما ذكره أرسطو

وأتباعه من الاستدلال على قدم العالم ليست براهين قطعية بل حجج تالحقها الشكوك ويتعرض لرأى الفارابي ويناقشه في الفصل ١٥ فيقول « أما تأويل أبى نصر الفارابي لهذا المثل وما بين فيه فيرى أبو نصر أن الأمر بين واضح يدل عليه البرهان أن السماء أزلية وما داخلها كائن فاسد .

ثم تراه في الفصل ١٨ ص ٧٥ عند كلامه على العقبول الفعال كذلك يستشهد برأى أرسطو والفارابي بقوله « ولعل ذلك العقل الفعال على رأى أرسطو وأتباعه الذى هو مفارق وقد يفعل وقتاً ولا يفعل وقتاً كما بين أبو نصر في مقالته في العقل هناك قال كلاماً هذا نصه قال « وظاهر أن العقل الفعال ليس دائماً يفعل بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً ، هذا نصه وهو حق بين . »

وهكذا نرى ابن ميمون يناقش المسائل الفلسفية الكثيرة التى عرض لها في هذا الجزء ويعرض لآراء أرسطو والفلاسفة المسلمين مؤيداً لبعضها ومعارضاً للبعض الآخر وينتهى أخيراً إلى رأيه الخاص .

الجزء الثالث :

يحتوى هذا الجزء على خمسة وخمسين فصلاً . يشرح في الفصول من الأول إلى السابع رؤيا النبي حزقيال وكل ما ورد من اصطلاحات ومعان غامضة في سفره بالكتاب المقدس .

وفي الفصول من الثامن إلى الرابع عشر يبحث في الشر وما يحل من المصائب بالعالم ، وفي مشكلة الانسان .

والفصول من الخامس عشر إلى الرابع والعشرين يبحث فيها هل يكون الله مسئولاً عما يقع من الكوارث على المخلوقات وما يترتب على ذلك من عناية بالكون وما فيه وما يقول الفلاسفة في هذه المسألة .

والفصول من الخامس والعشرين إلى الحشرين يعرض فيها إلى ما تقوله شريعة

موسى فى هذه المشاكل ويتعرض لأمور جاءت لعلاج النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات فى أسفار الكتاب المقدس .

وفى الفصول من الحادى والخمسين إلى الخامس والخمسين يسدى النصيح لمن يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية التى هى الغاية القصوى فى حياة الانسان .

ونذكر أمثلة لبعض ماورد فى هذا الجزء . يظهر فيها أثر المتسكلمين فيقول فى الجزء الثالث فصل ١٠ ص ٣٢ « أما المتسكلمون فلا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . أما عدم المائكات فلا يظنونها عدما بل يظنون أن كل عدم مملكة حكمها حكم الضدين كالعمى والبصر والموت والحياة فان ذلك عندهم بمنزلة الحر والبرد . لذلك يقولون . إن العدم لا يقتصر إلى فاعل إنما الفعل هو الذى يستدعى فاعلا ولا بد أن يكون هذا صحيحاً بوجه ما ، ومع قولهم إن العدم لا يحتاج إلى فاعل تراهم يقولون إن الله يعمى ويصم ويسكن المحرك إذ أن لهذا العدم عندهم معانى موجودة على أننا بما يقتضيه النظر الفلسفى نقول إن مزيل العائق هو المحرك بوجه ما .

وينتهى من هذا إلى إثبات أن الله لا يطلق عليه أنه يفعل شراً بالذات بوجه أى أنه تعالى لا يقصد قصداً أولياً أن يفعل الشر — هذا لا يصح — بل أفعاله تعالى كلها خير محض ... الخ .

ونراه يعرض لرأى الرازى عند كلامه على الشرور الواقعة بين الناس وأسبابها فيقول فى الفصل الثانى عشر ص ٢٦ .

« وللرازى كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ومن جملة مايقوله فيه . إن الشر فى الوجود أكثر من الخير وأنتك إذا قست بين راحة الإنسان ولذاته فى مادة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والعاهات والنكد والأحزان نجد أن وجوده نقمة وشر عظيم » .

وهو يعترض على هذا الرأي بقوله : إن هذا غلط ناشئ من كون الجهال والجمهور لا يعتبر الوجود إلا لشخص لإنسان لاغير ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من شخصه . فلو علم الإنسان الوجود وتصوره وعلم نزارة حظه منه لتبين له الحق . ووجود الإنسان خير عظيم له وإحسان من الله . ومعظم الشرور الواقعة من الأشخاص الناقصين .. الخ .

وهذا مثل آخر مما يبحثه موسى بن ميمون في الجزء الثالث فصل ١٧ يعرض لأراء الفلاسفة في العناية وأنها خمسة ثم يأخذ في مناقشتها فيقول :

الرأي الأول : هو قول من زعم أن لعناية أصلاً بشيء من الأشياء في جميع الوجود وأن كل ما فيه من السماء إلى ما سوى ذلك واقع بالاتفاق وليس ثم ناظم ولا مدبر وهذا رأي أبيقور . قال بهذا الرأي الذين كفروا من بني إسرائيل ، وقد برهن أرسطو على استحالة هذا الرأي وأن الأشياء كلها لا يصح أن تكون بالاتفاق بل لا بد أن يكون لها ناظم ومدبر .

والرأي الثاني : هو رأي من يرى أن بعض الأشياء بها عناية وهي بتدبير مدبر ونظم ناظم ، وبعضها متروك للاتفاق وهو رأي أرسطو ... الخ .

والرأي الثالث . هو مقابل هذا الرأي الثاني . وهو رأي من يرى أنه ليس في جميع الوجود شيء بالاتفاق بوجه لا جزئي ولا كلي بل الكل بإرادة وقصد وتدبير وهذا رأي فرقة الأشعرية من المسلمين وهو يعترض على هذا الرأي بقوله : وفي هذا الرأي شناعة عظيمة تحمّلوها والتزموها ومعنى ذلك أن الإنسان لا استطاعة له بوجه أن يفعل شيئاً أو لا يفعله .

والرأي الرابع . هو رأي من يرى أن للإنسان استطاعة ولذلك يجري ما جاء في الشريعة من الأمر والنهي والجزاء والعقاب عند هؤلاء على نظام ويرون أن أفعال الله كلها تابعة لحكمه ، وأنه لا يجوز عليه الجور ولا يعاقب محسناً والمعزلة

أيضاً يرون هذا الرأي وإن كانت استطاعة الإنسان ليست عندهم مطلقة .
والرأي الخامس . هو رأينا أعنى رأى شريعتنا وأنا أعلمك منه بما نصت به
كتب أنبيائنا وهو الذى اعتقده جمهور أحبارنا وسأخبرك أيضاً بما اعتقده
بعض المتأخرين منا وأعلمك أيضاً بما اعتقد أنا فى ذلك فأقول : قاعدة شريعة
موسى أن الانسان ذو استطاعة مطلقة أى أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل
كل ما للانسان أن يفعله دون أن يخلق له شىء مستجد بوجهه ، وكذلك جميع
أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها .. الخ .

ولذا كان أرسطو يرى فى أحوال الناس اتفاقاً محضاً ويراهم الأشعرية تابعاً
لجهد مشيئة ويراهم المعتزلة تابعاً لحكمه فمن نراه تابعاً للاستحقاق لشخص
بحسب أفعاله .

من هذا نرى كيف يناقض موسى بن ميمون الآراء المختلفة فى مسألة ما من
المسائل الفلسفية ويقارن بينها ويقبل بعضها ويرفض البعض الآخر ، ويحاول
كذلك التوفيق بين الفلسفة والدين وهذا يدلنا على اطلاعه الواسع على فلسفة
أرسطو والفلاسفة المسلمين وتأثره بهم .

ولذا نظرنا إلى كتاب دلالة الحائرين :

من حيث الأسلوب : فنحن نعرف أن موسى بن ميمون قد تشبف بالثقافتين
العربية والعبرية فليس بغريب إذا رأينا أسلوبه فى هذا الكتاب وفى غيره من
الكتب التى ألفها يقرب بوجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين فى
المصنفات الفلسفية والأخلاقية والفقهية وقد يستعمل - فى أحوال كثيرة - ألفاظاً
عربية مأخوذة من القرآن والمصادر المعقبة الإسلامية .

أما من حيث الأثر الذى أحدثه كتاب دلالة الحائرين .

فقد أخذت الجموع المستنيرة من اليهود تهافت عليه وعلى دراسته وعلى الرغم
من فيه من النظريات المعارضة أو الموافقة للرأى الدينى فانه يعتبر مرآة صافية

للحياة العقلية عند اليهود والمتأثرة بالحياة العقلية للمسلمين في القرن الثاني عشر وذلك لأن كثيراً من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون أحجموا عن الخوض في مشكلات دينية تؤدي إلى فتنة بين أنصار الدين وأنصار الفلسفة .

ولكن موسى بن ميمون الذي تأثر - إلى حد كبير - بالفلاسفة المسلمين افتتح باب المشكلات الدينية وحاول أن يوفق بين الدين والفلسفة أحياناً أو يرجح وجهة الدين على وجهة الفلسفة أحياناً أخرى ، وكثيراً ما كان يشك في كثير من الآراء المألوفة ويرفضها .

وقد أحدث كتاب دلالة الحائرين ثورة في البيئات العامية اليهودية فكان ظهوره إيذاناً باستيقاظ الحياة الفكرية اليهودية واشتغالها بالفلسفة اشتغالا لم يسبق له مثيل حتى ذكر الغزالي والفارابي وابن رشد وابن سينا ، وأرسطو وأفلاطون وجالينوس بجانب علماء الدين ودرست آراؤهم الفلسفية إلى جانب دراسة التوراة والتلمود ونجح موسى بن ميمون في التوفيق بين الدين والفلسفة بحيث أخذ الناس يشرحون كتب الدين بالآراء الفلسفية حتى انتعش الأدب اليهودي انتعاشاً فلسفياً .

ولم تنقطع عناية العلماء واهتمامهم بدلالة الحائرين فترجم في الزمن الأخير إلى الألمانية والإنجليزية والفرنسية ، وأن أعظم خدمة لهذا الكتاب في العهد الأخير هي التي قام بها سليمان موناك بإخراجه النص الأصلي من أقدم نسخ موجودة في المكنائ الأوربية وهو الأصل الذي أهمل لعدم عناية يهود الشرق بالفلسفة ، ولعدم انتشار اللغة العربية بين يهود الغرب ، فأخرج النص العربي مصحوباً بترجمة فرنسية ، ووضع في ذيل الصفحات المترجمة ملاحظات وحواشي عظيمة القيمة وهذه النسخة موجودة بأجزائها الثلاثة بمكتبة جامعة القاهرة بعنوان

Maimonide, Guide des égarés, par, S. Munk.

الفصل الرابع

أثر علوم الفلك والرياضيات والطب

في الفكر اليهودي

استمر اليهود زمناً طويلاً يوجهون كل جهودهم وعنايتهم إلى علوم الشريعة اليهودية إلى أن أجلاهم نيتوس (Titus) الروماني عام ٧٠ م عن فلسطين فتفرقوا في البلاد . واختلطوا بالأمم ، وعندئذ تأثروا بثقافات هذه الأمم وتحركت همم قليل منهم لطلب العلوم النظرية والبحث فيها (١) .

ولكن بحسبهم في هذه العلوم النظرية لم يكن - في أول الأمر - بحثاً علمياً خالصاً بل كان البحث فيها من أجل أغراض دينية - كما سنرى - .

وقد كان اتصال اليهود بالثقافة العربية عاملاً فعالاً عظيم الأثر في الفكر اليهودي . وفتح لهم آفاقاً جديدة من أنواع النشاط الفكري كما رأينا في اللغة والأدب والفلسفة . وكذلك الأمر في الناحية العلمية فقد تأثروا بتلك الثقافة في الفلك والرياضيات والطب .

وليس معنى هذا أن التفكير في هذه العلوم كان غريباً على علماء اليهود بل إنهم فكروا في ذلك وإنما كانت معلوماتهم في هذه الناحية محدودة وغير منظمة وتتصل بالدين فقط ، وبما يثبت ذلك وجود بعض عبارات علمية فيما يسمى « بالأدب التلودي » أي شروح التلود . هذه العبارات تلمس ناحية الرياضيات والفلك والطب من وجهة نظر دينية (٢) .

(١) طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ١١٤ .

(٢) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٤٤٤ .

لم نكن هذه المعلومات البسيطة علمية خالصة ولم يقصد بها العلم لذاته بل كان الغرض منها دينياً أولاً وقبل كل شيء . وكان الباعث إلى معرفتها أن تستخدم كوسيلة لشرح فقط معينة في مناقشاتهم الشرعية للاستفادة منها في ناحية الأخلاق وسلوك الإنسان وفي ناحية الأعياد الدينية .

علم الفلك والرياضيات :

اهتم اليهود بعلم الفلك من قديم وكان اهتمامهم به من الناحية الدينية وهلاقتهم بأعيادهم . وكانت نشأته والتفكير فيه كبدأ أساسى في تحديد تقويم السنة .

وتوجد عدة مقالات كتبها اليهود في الفلك بحثت فيها مسائل فلكية مثل طول السنة الشمسية والقمرية وزمن كل منهما والنجوم ووصف الأبراج والمسافة بينها . ولكن لم يعرف على وجه التحديد الوقت الذى ظهرت فيه هذه المقالات البسيطة ، ويرجح أنها بدأت تظهر في القرن الثامن الميلادى (١) .

هذه المقالات لم تناقش فيها المواد العلمية ولم تدرس في المدارس بقصد العلم والبحث العلمى . ولعل هذا هو السبب في عدم انتشارها وشيوعها .

ولما انتشرت الثقافة العربية أخذ اليهود بخط وافر منها وساعدتهم على ذلك ما نالوه من الحرية الفكرية والمعاملة الحسنة من المسلمين . ومن هنا نجد انتاجاً فكرياً لليهود في هذه الناحية العلمية الخاصة ونشأ علماء من اليهود في الشرق كان لهم نشاط علمى وكانت لهم مقالات على الاسطرلاب وعلى النجوم والرياح (٢) .

فاذا انتقلنا إلى الغرب الإسلامى رأينا الحياة العقلية الإسلامية عظيمة الأثر في جميع نواحي الفكر اليهودى ومنها الناحية العلمية وخاصة في زمن الحكم المستنصر أى في أواخر القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى - واشتهرت الأندلس في ذلك الوقت بالفلك والرياضيات حيث كان يفد إليها طالبو العلم من أوروبا .

(١) تاريخ الأدب اليهودى ج ١ ص ٤٤٤

(٢) المصدر نفسه ص ٤٧

وفي ذلك الوقت أيضاً نبغ مسلمة بن أحمد الجريطي المتوفى عام (٨٣٩٨ - ١٠٠٧ م) وهو أمام الرياضيات بتلك البلاد وأعلم من كان قبله بعلم الفلك وحركات السكواكب (١) .

وقد تخرج على الجريطي أجلة علماء هذا العلم أشهرهم «أصبغ بن السمع الذي برع في النجوم والهندسة ، وأبو القاسم بن الصفار أستاذ الرياضيات في قرطبة ، و «أبو الحسن الزهراوى ، وكان للحكم المستنصر نفسه منجم مختص به وهو «ابن زيد القرطبي ، الذي ألف كتاب تفضيل الأزمان ومصالح الأبدان (٢) ومن أشهر أئمة الفلك بالأندلس «ابراهيم بن يحيى النقاش ، المعروف بالزرقىال المتوفى عام ١٠٨٧ م . قال عنه القفطى «انه أبصر أهل زمانه بأرصاد السكواكب وهيئة الأفلاك (٣) .

ومن علماء الهندسة والعدد أيضاً «محمد بن عبدون القرطبي ، وهكذا نرى كثيراً من الأندلسيين قد تبغوا في هذا العلم في القرن الحادى عشر الميلادى -- الخامس الهجرى .

وقد تلقى اليهود العلم على هؤلاء العلماء المسلمين ، ودرسوا عليهم في الجامعات الإسلامية ، وتأملوا بأفكارهم . ومن هنا نجد كثيراً من علماء اليهود قد ظهوروا في أسبانيا وكان لهم إنتاج فسكرى في الناحية العلمية الخالصة .

وأشهر أوائل هؤلاء العلماء اليهود الذين شغفوا بالبحث في هذه الناحية عالم يسمى «حنان ، كان قاضيا بقرطبة عام ٩٧٠ م وألف كتاباً مطولاً في الملك (٤) وهناك عالم آخر اسمه «ابراهيم بن حيا ، اشتهر أيضاً بالفلك والرياضة في القرن الثانى عشر ويشغل هو وأبراهام بن عزرا مكاناً هاماً في تاريخ العلم وتحديثنا

(١) تاريخ المسكء للقفطى ص ٢٤١

(٢) انفع الطيب - المقرئ - ج ٢ ص ١٣٨

(٣) تاريخ المسكء - القفطى ص ١٦٣

(٤) تاريخ الأدب اليهودى مجلد ١ ص ٤٤٨

دائرة المعارف اليهودية بأنه كان أحد العلماء البارزين في الحركة العلمية التي جعلت يهود بروفس وأسبانيا وإيطاليا الواسطة بين علم المسلمين وبين العالم المسيحي . ويستنتج من هذه العبارة أن اليهود تأمروا بالمسلمين في هذه الناحية العلمية وأخذوا كثيراً من أفكار المسلمين ونقلوها إلى أوروبا .

وقد دون أبراهام بن حيا مؤلفاته العلمية باللغة العبرية وأهم مؤلفاته في هذه الناحية .

- ١ - مقالات في الهندسة . ٢ - كتاب في النجوم .
- ٣ - دائرة معارف في الهندسة والحساب والفلك والموسيقى .
- ٤ - كتاب في الجداول الفلكية يسمى « جداول البتاني » ، لأنه نبع فيها الفلكي العربي المسمى بهذا الاسم (١) .

وأهم هذه الكتب التي ألفها هذا العالم هو كتاب شكل الأرض ، ويعتبر أول كتاب علمي منظم عن الفلك بالعبرية . ويبحث هذا الكتاب في تكوين السماء والأرض ، فيعالج الأجرام السماوية وبمجموعة النجوم . وهو يقسم علم الرؤية أو ملاحظة الأفلاك كما يسميه إلى قسمين :

- ١ - وصف أشكال الأجرام السماوية .
- ٢ - القسم النظري ويبحث في النجوم وأوضاعها ويتكلم عن علم التنجيم ويسميه العلم العملي .

والكتاب مقسم إلى عشرة أقسام :
القسم الأول يتكلم فيه عن السماء والأرض ويبرهن على كروية الأرض ويشرح وضعها وأقسامها إلى سبع طبقات ويشرح أقسام السماء والفكرة السماوية وفي القسم الثاني يصف النجوم وأشكالها والمجموعة الشمسية .

و يصف في الثالث القمر ومجموعته - وفي الرابع يصف الكسوف والخسوف وأسبابهما - ويهتم في الخامس والسادس بمجموعة الكواكب السيارة ما عدا الشمس والقمر - وفي السابع يشرح مكان النجوم .

وفي الثامن يشرح تأثير ضوء الشمس على النجوم - وفي التاسع يشرح اتساع الأرض ومقياسها - وفي العاشر يعطى الآراء المختلفة في ملاحظة النجوم^(١) .

يقين لنا من عرض موضوعات هذا الكتاب اهتمام علماء اليهود بهذه الناحية العلمية . وبمعرفة المسائل الفلكية التي تعرض لها بالمسائل الفلكية التي كتبها اليهود في الشرق نستطيع أن نقول بأن هذا العلم قد وصل إلى مرحلة النضوج والشكل من حيث الإنتاج الفكري ومن حيث الترتيب ويثبت لنا هذا أثر الثقافة العربية والفكر الاسلامي في الفكر اليهودي .

أما أبراهام بن عزرا فقد ألف عدة كتب في الفلك والتنجيم منها :

١ - كتاب عن الاسطرلاب يسمى آلة النحاس .

٢ - ترجمة للفلسفي العربي « البتاني » على جداول الخوارزمي الفلكية .

٣ - وفي التنجيم كتاب الولادة - وكتاب القسمة والنصيب يبين فيه الحوادث التي تحدث للانسان بواسطة النجوم (٢) .

أما الرياضيات فإنها ترتبط بعلم الفلك ارتباطاً وثيقاً وكان الاهتمام بها أول الأمر من أجل الدين وكانت هناك محاولات متفرقة في التلود ولم تؤلف كتب علمية خاصة بهذا العلم في ذلك الوقت ، وباتصال اليهود بالثقافة العربية ظهر لهم نشاط علمي ملحوظ في هذه الناحية . ومنذ تلك الفترة أخذت تظهر مؤلفات في الرياضيات والهندسة وخاصة في أسبانيا الإسلامية .

(١) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٤٤٨

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٥٢٠

وقد كان لسلك من العالمين السابقين ابراهيم بن حيا و ابراهيم بن عزرا مؤلفات أيضاً في الرياضيات .

فألف الأول كتاباً في المساحات والمقاييس . وكان هذا الكتاب ذا أهمية عظيمة في أيامه وقد ترجمه عالم رياضى اسمه أفلاطون التيفولى إلى اللاتينية في القرن الثانى عشر (١) .

وألف ابراهيم بن عزرا كتباً عديدة في الرياضيات ومنها كتاب الأعداد وكتاب في خواص الأعداد العشرة الأولى وكتاب في المقاييس الهندسية ٢ .

الطب العربى وأثره :

أما أهم العلوم التى تأثر فيها اليهود بالعرب فهو الطب . وقد اهتموا به اهتماماً عظيماً لأنهم اتخذوه مهنة بقصد الكسب وقد وصلوا بواسطته إلى مراكز ممتازة عند الحكام وخاصة خلفاء المسلمين .

فإذا نظرنا إلى تاريخهم في الشرق الإسلامى وجدنا أنه بانتشار الإسلام في القرن السابع الميلادى بدأ الخلفاء يفتحون المدارس المختلفة ومنها مدارس للطب في البصرة والكوفة وبغداد وكان من بين الأساتذة والطلبة كثير من اليهود .

وأول طبيب يهودى نال شهرة هو دأبو حفصة يزيد ، كان طبيباً للخليفة عمر ، وماسرجويه في البصرة حوالى عام ٦٨٣ م كان طبيباً لمعاوية الأول (٣) .

ويذكره ابن أصيبعة باسم ماسرجويه متطبب البصرة وأنه يهودى سريانى وأنه كان في أيام بنى أمية . وقد نقل ماسرجويه كتاب دأهرن بن أعين ، من السريانية إلى العربية (٤) .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١ ص ١٠٨

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٢٠٥

(٣) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٨ ص ٤١٤

(٤) هيون الأنباء لابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٦٣

ومن أطبائهم في المشرق « إسحاق بن عمران » المتوفى عام ٧٩٩ م وقد كتب مقالا عن السموم .

وفي عهد هارون الرشيد أنشئت كثير من المشافي ومدارس الطب فازدهر هذا العلم في أيامه ومن أشهر أطباء اليهود في عصره « يوشع بن نون » عام ٨٠٠ م .

ومنهم « علي بن سهل بن ريان الطبري » حوالي عام ٩٠٠ م وكان طبيب المعتصم والمتوكل (١) .

ولكننا إذا انتقلنا إلى الغرب الإسلامي في الأندلس رأينا هذه الجهود تزداد وتزدهر وتؤتي ثمرات عظيمة في هذا العلم سواء من الناحية النظرية من حيث التأليف والترجمة أو من الناحية العملية .

وكان الطب يدرس في الجامعات الإسلامية المنتشرة في أنحاء أسبانيا بجانب العلوم الأخرى . ويلاحظ من القائمة التي يعطيها لنا ابن أبي أصيبعة عن الأطباء في أسبانيا أن علم الطب قد اهتم به كثير من العلماء بجانب اهتمامهم بالعلوم الأخرى وقد لقيت دراسته عناية كبيرة من المسلمين واليهود على السواء ويذكر لنا من هؤلاء العلماء ما يزيد على المائة طبيب سواء منهم من اشتغل بالفلسفة والطب أو من اختص بالطب فقط (٢) .

واعتمد علماء الطب من اليهود في أسبانيا على المراجع العربية والذين امتازوا منهم بمهارتهم الطبية وبتأليفهم في هذه الناحية قد اكتسبوا ذلك من ترددهم على الجامعات الإسلامية في أسبانيا وملازماتهم لأساتذتهم المسلمين في الطب وأخذهم هذا العلم عنهم . وكان من نتيجة ذلك أن اختلطت كتابات اليهود في الطب بالكتابات العربية فيه حتى أصبح من الصعب التمييز بينها (٣)

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٨ ص ٥٢٠

(٢) عيون الأنباء ج ٢ ص ٣٥ وما بعدها

(٣) Murphy, Mohamedan Empire in Spain, p. 312

ومن أطباء المسلمين الذين ذكرهم ابن أبي أصيبعة وكانوا أساتذة لليهود في تلك الفترة .

يحيى بن يحيى المعروف بابن السمين ، وعبد الرحمن بن اسحاق بن الهيثم وينسب له كتاب « السكال والنم » في الأدوية المقيمة والمسيلة ، وكتاب السموم ومنهم ابن جليل الذي اشتهر بالطب في أيام هشام الموقد بن الحكم المستنصر وله من الكتب كتاب تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديوسكوريدس الذي ترجمه حسداى بن شبروط اليهودى من الاغريقية إلى العربية . وقد ألف ابن جليل هذا الكتاب بقرطبة أيام هشام بن الحكم .

ومنهم ابن وافد ، وقد عني بقراءة كتب جالينوس وألف كتاباً في الأدوية المفردة جمع فيه ما تضمنه كتاب ديوسكوريدس وكتاب جالينوس ، وكان في أيام ذى النون بطليطلة . توفي سنة ٤٦٠ هـ

والرملى وكان بالمرية أيام ابن صماوح من ملوك الطوائف والذي كان يلقب بالمحتشم - ويذكر له كتاب البستان في الطب

ويذكر ابن أبي أصيبعة غير هؤلاء ابن الذهبى ، وأبا جعفر بن خميس الطليطلى ، وأبا الحسن بن عساكر الدارمى وهؤلاء كانت عنايتهم منصبه على شرح كتب جالينوس .

ومن أشهر علماء المسلمين الذين اشتغلوا بالطب وألفوا فيه خلف بن عباس الزهراوى وله فيه مؤلفات أشهرها كتابه المعروف « بالزهراوى » وكتاب التصريف لمن عجز عن التأليف .

ومنهم أبو العسل ، وابن باجه وقد اهتم الثانى بالطب إل جانب اهتمامه بالفلسفة وله كتاب شرح الأدوية المفردة لجالينوس .

وأما أشهر أطباء المسلمين جميعاً في أسبانيا الإسلامية في تلك الفترة فهو مروان بن زهر وأبنائه وأحفاده .

فمنهم أبو العلاء بن زهر الذى اشتغل بالطب أيام المعتضد بن عباد صاحب

أشيلية ، وله كثير من المؤلفات الطبية منها كتاب الخواص ، وكتاب الأدوية المفردة ، وكتاب الإيضاح لشواهد الافتضاح في الرد على ابن رضوان فيما رده على حنين بن اسحاق في كتاب المدخل إلى الطب ، وكتاب حل شكوك الرازي على كتب جالينوس ، ومقالة في الرد على ابن سينا في مواضع من كتابة الأدوية المفردة ، وكتاب النسكت الطبية وغيرها كثير (١).

وقد أمر على بن يوسف بن تاشفين من ملوك المرابطين بجمع هذه الكتب بعد وفاة أبي العلاء بن زهر فجمعت بمراكش وبسائر بلاد الأندلس .

ونستطيع أن نستنتج من هذه القائمة التي ذكرها ابن أبي أصيبعة لابن زهر مبلغ ما وصل إليه علم الطب من الازدهار في أسبانيا الإسلامية .

وقد لحق بأبي العلاء بن زهر ابنه مروان في صناعة الطب واشتهر به وكان مقرباً لدى المرابطين والموحدين . وأختصه عبد المؤمن لنفسه .

وله من المؤلفات الطبية : كتاب الترياق ، وكتاب التيسير في المداواة والتدبير ، وكتاب الأغذية ، وكتاب الزينة في أمر الدواء المسهل وكيفية أخذه ، ومقالة في علل السكلى ، ورسالة على البهق والبرص (١).

وقد اشتهر ابن رشد بالطب إلى جانب الفلسفة ، وذكر ابن أبي أصيبعة حوالى خمسين كتاباً ما بين شروح على أرسطو ، وتلخيص لكتب جالينوس في الطب نذكر منها : كتاب السكليات ، تلخيص كتب جالينوس في المزاج والعلل والأمراض والحميات والأدوية المفردة (٢) .

ويظهر لنا من هذا الذي ذكره ابن أبي أصيبعة عن أطباء المسلمين في الأندلس ومؤلفاتهم أن الطب قد لقي عناية واهتماماً من العلماء الذين شجعهم الخلفاء .

(١) عيون الأنباء . ج ٢ ص ٦٦ وما بعدها

وبالرغم من أن أصول الطب قد استمدت من المشرق وخاصة عن كتب الطب اليوناني التي ترجمت إلى العربية من مؤلفات جالينوس وأبقراط وديوسكوريدس . إلا أننا نلاحظ في الأندلس وفرة الإنتاج والتأليف وأن أطباء المسلمين قد خطوا بهذا العلم خطوات عظيمة بحيث وصل إلى ما يمكن أن يصل إليه .

وإذا نحن قارناها بالمشرق في هذه الناحية نرى أن اليهود في المشرق كانت قائمة على ترجمة السريان لكتب اليونان في الطب . ونرى جهوداً لنفر قليل من أطباء المسلمين كالرازي وابن سينا .

أما الأندلس فإنها تمتاز بكثرة أطبائها ووفرة التأليف في هذا العلم كما رأينا . فتفوقت على المشرق في ذلك الميدان ، كما كان لها الفضل في أنها أمدت أوروبا بمعلومات واقعية عن الطب العربي .

ويظهر لنا أثر ذلك جلياً في علماء اليهود الذين اهتموا بالطب ودراسته متأثرين في ذلك بعلماء الطب من المسلمين . كما نجدهم يشغلون مراكز هامة سواء في مهنة الطب أو في التأليف والترجمة . وقد كتبوا ، ولغاتهم في الطب باللغة العربية ثم ترجمت إلى العبرية واللاتينية في القرن الثالث عشر .

ومن أطباء اليهود الذين شغلوا مركزاً هاماً في الطب د إسحاق بن سليمان إسرائيلي ، وقد كان طبيباً للخليفة الفاطمي أبي محمد عبيد الله المهدي في القيروان ولازم إسحاق بن عمران الطبيب المسلم في المغرب وتعلم عليه (١) .

ولإسحاق إسرائيلي مؤلفات في الطب كتبها باللغة العربية ثم ترجمت إلى اللاتينية عام ١٠٨٧ م ترجمها . وذلك قسطنطين القرطاجني وفي عام ١٥١٥ م أعيد طبعاها باللاتينية في لندن .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٨ ص ٤١٤

وأشهر كتبه :

- ١ - كتاب الحيات في خمسة أجزاء عن أنواع الحمى .
- ٢ - الأغذية والأدوية المفردة . ٣ - كتاب البول .
- ٤ - كتاب الاستقصات . ٥ - كتاب في الترياق .

وذكر ابن أبي أصيبعة زيادة على ذلك كتاب المدخل إلى صناعة الطب ، وكتاباً في النبض ، وكتاباً في الحكمة ، ويخبرنا بأن كتابه في الحيات عبارة عن خمس مقالات .

ومن علماء اليهود في الطب الذين ذكرهم ابن أبي أصيبعة منحم بن الفوال كان في سرقسطة ، ومروان بن جناح في قرطبة وقد ألف الأخير كتاب التلخيص ضمنه ترجمة الأدوية المفردة وتحديد المقادير المستعملة في صناعة الطب .

وتذكر لنا دائرة المعارف اليهودية (مجلد ٨، ص ٤١٤) طائفة أخرى من علماء اليهود في الطب منهم . عمران بن إسحاق في طليطلة ، ويهودا اللاوى ، وسليمان ابن المعلم الذي كان طبيباً في بلاط على بن تاشفين المرابطي في أشبيلية ، وإبراهيم ابن عزرا في طليطلة ، والياس بن المدور في برشلونة .

أما أشهر علماء الطب اليهود الذين كان لهم شأن خطير في الدولة الإسلامية في الأندلس ونالوا حظوة عند الخلفاء فهو حسداى بن شبروط ، كان طبيب الخليفة عبد الرحمن الناصر .

ويخبرنا ابن أبي أصيبعة بأن الطب في زمن عبدالرحمن الناصر قد لقي عناية خاصة وكان بقرطبة قوم من الأطباء لهم بحث وحرص على استخراج ما جهل من أسماء عقاقير كتاب ديوسكوريدس وكان أحرصهم على ذلك من جهة التقرب إلى الناصر حسداى بن شبروط (١)

(١) عيون الأنباء . ج ٢ . ص ٤٦

وقد ترجم حسداى كتاب ديوسكوريدس من اليونانية إلى العربية بمساعدة
الراهب نيكولاس وله كذلك كتاب اسمه الترياق (١) .

وأشهر عالم يهودى كتب فى الطب واشتهر به وتأثر بأطباء المسلمين فى
القرن الثانى عشر هو .

موسى بن يميمون وهو خير من يمثل هذه الناحية فى مرحلة النهضة
والازدهار عند اليهود فى الأندلس . فقد درس الطب على أطباء المسلمين واستمر
كذلك يدرسه فى المغرب بعد رحيله من الأندلس ، وبالرغم من أنه اشتغل
بمهمة الطب للقاضى الفاضل وزير صلاح الدين الأيوبي فى مصر ثم لصلاح الدين
وابنه كذلك وبالرغم من أنه وضع مؤلفاته الطبية فى مصر ، إلا أن أثر البيئة
الأندلسية لازمه فى ذلك وكان واضحاً فى مؤلفاته . فمن هذه البيئة العلمية التى
نشأ فيها استمد أفكاره الأساسية فى الفلسفة والطب عن فلاسفة المسلمين
وأطبائهم وكان على اتصال دائم بأطباء المسلمين واعتمد فى مؤلفاته على كتبهم
وتبلغ مؤلفاته فى الطب عشرأ بين مقالة ورسالة دونت جميعها بالعربية ونقل
أغلبها إلى العبرية وبعضها إلى اللاتينية بعد ذلك .

وقد ذكرت له دائرة المعارف اليهودية من هذه المؤلفات :

١ - مقالة فى الجماع فى ثلاثة أجزاء لسلطان حماء .

٢ - فصول موسى الطبية وهى تقليد لفصول أبقراط .

٣ - مقالة فى شرح فصول أبقراط .

٤ - مقالة فى الربو .

٥ - مقالة فى بيان الأعراض (٢) .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٨ ص ٤١٤

(٢) المصدر نفسه مجلد ٩ ص ٨٢

وذكر له ابن أبي أصيبعة :

- ١ - اختصار السكتب الستة عشر لجالينوس .
- ٢ - مقالة في البواسير وعلاجها .
- ٣ - مقالة في تدبير الصحة ألها للملك الأفضل بن صلاح الدين الأيوبي .
- ٤ - مقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتالة .
- ٥ - كتاب شرح العقار (١) .

أما أكبر رسائله الطبية شهرة فهي « فصول موسى » وتشتمل على ١٥٠٠ قانون طبي استخلصت من مصنفات جالينوس وغيره من أطباء الإغريق وله عليها تعليقات ونقد وقد ذكر فيها من أطباء المسلمين ابن زهر وابن رضوان . وتعتبر هذه الفصول من المراجع الهامة التي يعتمد عليها الأطباء منذ القرن الثاني عشر . وقد ترجمت إلى العبرية واللاتينية . فترجمها (شرحياً بن اسحاق) في سنة ١٢٧٧ إلى العبرية . ثم ظهرت لها ترجمة لاتينية طبعت جملة طبعات في إيطاليا سنة ١٤٨٩ و ١٤٩٧ و ١٥٠٠ وفي سويسرا سنة ١٥٧٩ .

وتحدث القفطى عن « المختصر لسكتب جالينوس » بقوله « وصنف موسى ابن ميمون مختصراً لواحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس فجاء في غاية الاختصار (٢) » .

ومقالاته في السموم والتحرز من الأدوية القتالة وضعها للقاضى الفاضل ببحث فيما كثيراً من الاصطلاحات الطبية ومعالجة عض الحيوان ولدغ الحشرات السامة ، ووصف العقاقير والأدوية التي يعالج بها المصاب بالعض أو اللسع ويعتمد في كثير منها على ان زهر الطبيب الأندلسى . وقد ترجم موسى بن تبون هذه المقالة إلى اللغة العبرية .

(١) عيون الأباء . ج ٢ ص ٤٦

(٣) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٣١٩

وكذلك مقالاته في البواسير بحث فيها المضم والأغذية التي يجب أن تتجنب والتي تقدم للمصاب بهذا المرض ، وفي أدوية هذا الداء . ويلاحظ فيها آراء الأطباء المسلمين الرازي ، وابن سينا ، وابن وافد الأندلسي .

ومقالته في شرح فصول أبقراط ، قد وضع عليها هوامش وتعليقات كما فعل بفصول جالينوس وجاء فيها أيضاً بكثير من نظريات ابن سينا وابن زهر .

أما مقالة شرح العقار فقد ذكر فيها بين مصادره التي اعتمد عليها ابن جمل ، وأحمد بن الغافق وابن وافد اللخمي ، وابن سنجون وهم جميعاً من أطباء المسلمين بالأندلس في القرنين العاشر والحادي عشر . وقد جمع فيها أسماء العقار من مؤلفات عربية شتى ، كما أدهج فيها أسماء شفاقيز كانت متداولة على ألسنة الناس في الأندلس والمغرب ومصر والشام .

نستطيع أن نستنتج من هذا كله كيف أثرت الحياة العقلية للمسلمين في هذا الانتاج الفكري لابن ميمون في الطب وكيف تأثر بأطباء المسلمين في هذه الناحية كما أثبتت ذلك المصادر اليهودية نفسها وأن أغلب مقالاته الطبية - كما يظهر لنا - ليست من نتاج قريحته بل فيها الكثير من مؤلفات الاغريق والمسلمين وآرائهم وشروحهم كما يتبين لنا أنه كان ملماً بكل ما دون في علم الطب باللغة العربية وعلى هذا نستطيع أن نعتبر تأليفه في هذه الناحية تراثاً انضمه إلى التراث العربي في الطب .

وقد راجت مؤلفات ابن ميمون الطبية في الشرق العربي بعد ذلك كما ترجمت إلى العبرية لينتفع بها اليهود الذين لا يعرفون العربية . وترجم علماء الغرب مؤلفاته الطبية منذ القرن الثالث عشر إلى اللاتينية وانتشرت في جامعات فرنسا وإيطاليا وكان هذا من الأسباب التي أدت إلى انتشار آراء أطباء العرب في البيئات العلمية بأوروبا ،

الفصل الخامس

الترجمة من العربية إلى العبرية وأثرها

كانت الترجمة ولاتوال هي الوسيلة لنقل الآراء والأفكار والثقافات المختلفة من لغة إلى أخرى . وكذلك المترجمون هم الوسيط بين الشعوب التي اختلفت لغاتها . وكانت الترجمات في العصور الوسطى ذات أهمية عظيمة ، وقد لعبت دوراً كبيراً في تاريخ الفكر الإنساني في ذلك الوقت . حيث كان قليل من المثقفين هم الذين يستطيعون معرفة اللغات الأجنبية وكانت أوروبا في ذلك الوقت يخيم عليها الجهل وتتطلع إلى نور العلم .

وقد قامت أسبانيا في القرن الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين بدور خطير في نقل الثقافة العربية والتراث الإسلامي إلى أوروبا وخاصة الفلسفة والطب والفلك والرياضيات . وبعد انتهاء عصر الموحدين أخذت اللغة العربية في أسبانيا تنحسر إلى الوراء شيئاً فشيئاً تبعاً لضعف الدولة وتقهقرها . ونشأ من هذا أن تناسى أكثر اليهود هناك اللغة العربية فشعروا بالحاجة إلى نقل كتب اللغة والفلسفة والعلوم إلى لغتهم العبرية .

واستطاع اليهود الذين يتكلمون العربية في أسبانيا الإسلامية أن يؤثروا في الغرب اللاتيني عن طريقين أحدهما جنوب إيطاليا وصقلية وثانيهما عن طريق أسبانيا ،

وقد انتشرت من أسبانيا الترجمات فتأثرت بذلك المدارس الغربية إلى حد بعيد ، واستمرت الترجمة من العربية إلى العبرية نشيطة بعد بدء القرن الثالث عشر بالرغم من أن العربية قد انحسرت عن الميدان بعد الغزو المسيحي^(١) .

ازدهرت الترجمة من العربية إلى العبرية واتخذها كثير من اليهود حرفة حيث وجدوا تشجيعاً من الرؤساء ، كما كانت الرغبة قوية لدى اليهود الذين لا يعرفون العربية في التعرف على هذا الفكر الذي دون بها وليس لهم وسيلة إلى ذلك إلا بترجمته إلى العبرية . فكان هذا دافعاً قوياً لترجمة كثير من مؤلفات المسلمين واليهود التي دونت بالعربية في أسبانيا .

وأقدم الترجمات التي ترجمت من العربية إلى العبرية يرجع تاريخها إلى القرن الحادى عشر . قام بها اسحاق بن رويين البرجلونى سنة ١٠٧٨ م فترجم مقالة للعالم « حاي » ، في البيع والشراء عند اليهود (١) .

وكذلك ترجم كتاب الأصول لمروان بن جراح حوالى هذا الوقت بعنوان

ספר השקנשים

وفى بدء القرن الثانى عشر ترجم موسى بن صمويل بن جيكا نيلا كتابى أبى زكريا حيوج ، الأفعال ذوات حروف اللين ، الأفعال ذوات المثلين وقد نشر بترجمة انجليزية فى برلين عام ١٨٧٠ م .

ومن النصف الأول للقرن الثانى عشر كانت هناك ترجمات أو على الأقل مقتطفات من كتاب « الأمانات والاعتقادات » لسعديا الفيومى وترجمة شرحه على سفر التسكوين قام بها موسى بن يوسف الأليسانى . وحوالى منتصف هذا القرن أيضاً ترجم ابراهام بن عزرا مؤلفات حيوج النحوية كما ترجم مقالتين فى التنجيم للعالم ماشاء الله (٢)

كل هذه الترجمات كما يقول « يهودا بن تبون » رئيس المترجمين وأشهرهم كانت ناقصة يشوبها كثير من العيوب وذلك بسبب عدم معرفة المترجمين بأصول الترجمة معرفة تامة أو بسبب عدم معرفتهم التامة باللغات هذا من ناحية .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٢ ص ٢١٩

(٢) المصدر نفسه ص ٢٢٠ ٦

ومن ناحية أخرى فإن المترجمين كانوا غير حريصين في ترجمتهم ولم يراعوا الأمانة في النص ، فكاوا يأتون بأفكار تخالف أفكار المؤلفين الأصليين .

وقد بدأت يهودا بن تبون مرحلة جديدة في طرق الترجمة .

عاش يهودا حوالي ١١٢٠ — ١١٩٠ م وهو من أصل أسباني ولسكنه وحل من غرناطة إلى بروفانس بسبب الاضطرابات . وقد أعد نفسه منذ بدء حياته للترجمة ، ووجه اهتماماً عظيماً للغة فاشتهر بتدقيقه اللغوي ، وشجعه على الترجمة هناك رؤساء اليهود .

وقد أمضى من ١١٦١ — ١١٨٦ م في عمل سلسلة ترجمات من العربية إلى العبرية .

ولكن يمكن التعبير عن الآراء المجردة التي توجد في المؤلفات الفلسفية كان من الضروري التفكير في إيجاد صيغ جديدة للكلمات ، واصطلاحات فنية يمكن التعبير بها في العبرية عن هذه الآراء .

ومن هنا نجد تأثير العربية على العبرية واضحاً فإن هذه الصيغ والاصطلاحات كانت من الطبيعي على مثال ما في العربية ، فاضطر يهودا أن ينتسكع عبرية جديدة حيث أن العبرية التي كانت مستعملة يعوزها الاصطلاحات الفنية الفلسفية ، ولذلك استعمل تماثيل مماثلة أو على مثال التعابير والاصطلاحات العربية .

فجعل اللغة العبرية بهذا العمل لغة حية باتساع عباراتها وملاءمة اصطلاحاتها لما تقتضيه ثقافة العصور الوسطى . وإلى جانب هذا فقد دخلت اصطلاحات وتراكيب عربية في العبرية أثناء عملية الترجمة التي قام بها علماء اليهود ، وأدت إلى إدماج ألفاظ عربية كثيرة في العبرية .

وقد ترجم يهودا سنة ١١٦١ م جزءاً من كتاب الهداية إلى فرائض القلوب ليهوذا بن يوسف بن فقودة بعنوان חזקוני חזקוני وبعد ذلك قام يوسف قمحي من أسرة قمحي التي هاجرت إلى فرنسا بترجمة الكتاب كله .

سار يهودا بن تبون في هذا الطريق فترجم كتاب «إصلاح الأخلاق» ،
لابن جبيرول بعنوان **תקון מדות הנפש** ونشر بالقسطنطينية ١٥٥٠ م
وكتاب يهودا اليفى «الحجة والدليل في نصر الدين الضليل» ، بعنوان
ספר הכוונה ونشر في فانو ١٥٠٦ م

وكتاب الأمانات والاعتقادات لسعديا الفيومي بعنوان **האמונות והדעות**
نشر بالقسطنطينية ١٥٦٢ م

وكتاب اللمع في النحو العبرى لابن جناح بعنوان **ספר הרקמה** نشره
Goldberg فرانكفورت ١٨٥٦ م .

وكتاب الأصول لابن جناح بعنوان **השקלים** نشره W. Bacher
برلين ١٨٩٦ .

وينسب أيضاً إلى يهودا ترجمة مجموعة أخرى لابن جبيرول تسمى مختار
اللواؤ بعنوان **מבחר הלוגיק**

وقد اجتهد يهودا في كل هذه الترجمات أن يتحرى الأمانة في نقل الكلمات
الحقيقية للدولفين ، ومع هذا لم تنجح ترجماته من النقد ، ذلك أنه اضطر أن يترجم
ترجمة حرفية ليتوخى الأمانة في النقل دون أن يلاحظ اختلاف المعنى ، فـسكان
يترجم الكلمة العربية بما يقابلها في العبرية دون اعتبار أو نظر إلى الترجمة
الأدبية أو ملاحظة سبك الجمل والعبارات في أسلوب جديد يسهل على القارئ
الذى ليس له إلمام بالعربية فهم الترجمة بوضوح .

إلا أنه بالرغم من الأغلاط العديدة في ترجمات يهودا فقد اشتهرت وشاعت
واتخذها المترجمون من بعده مثالا يحتذونه في العصور الوسطى .

هذا ما كان من أمر الترجمة إلى العبرية في القرن الثانى عشر فزى أنها كانت
لا تزال في بدء أمرها وكان يعترضها بعض الصعوبات اللغوية مما جعلها
غير متقنة .

ومنذ ابتداء القرن الثالث عشر وما بعده نجد نشاطاً ملحوظاً وشائعاً في الترجمة ومثابرة على هذا العمل فترجمت المؤلفات الهامة الرئيسية في العلوم المختلفة سواء كانت هذه المؤلفات عربية أو يهودية .

وجاء بعد يهودا ابنه صمويل (١١٦٠ - ١٢٣٠ م) . وكان الفسكاليهوى قد استيقظ في ذلك الوقت والتفت إلى الفلسفة التفاتاً أدى إلى اشتغاله بها وانقسم اليهود إلى فئتين فئة تنصر الفلسفة وأخرى تعارضها باسم الدين والآراء الموروثة وقد بلغت هذه الحركة أشدها في جنوب فرنسا حتى لقد عقد صمويل بن تبون النية على أن يترجم كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون من العربية إلى العبرية ليحذر حذو والده فاتمه سنة ١١٩٠ م بعنوان **הגדול היהודי**

وكان صمويل أكثر من أبيه تمسكاً بحرفية النص العربي إلى حد أنه كان ينقل أحياناً كلمات عربية في ترجماته ، كما أنه كان يعطى لبعض كلمات عبرية معينة معاني تختلف كثيراً عن معانيها الحقيقية (١).

وهذه الطريقة في الترجمة تجعل فهم النص صعباً في حد ذاته ، وعلى هذا فإن ترجمة دلالة الحائرين تحتوى على عبارات كثيرة صعبة الفهم وخاصة لمن ليس له دراية ومعرفة بأساليب العربية .

وقد لاحظ هذا موسى بن ميمون نفسه عندما عرض عليه صمويل بن تبون ترجمته لهذا الكتاب فنصحه موسى بقوله « ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق لأنه إنما يحافظ على نظام الكلمات والجل غير آبه بما في الترجمة من الإبهام والنقص والتشويش ، ولا تصح الترجمة على هذا النحو مطلقاً أما الوجه الأفضل فهو أن يفهم المترجم موضوع الترجمة فهما دقيقاً ، ثم يترجم دون أن يعبأ بتقديم كلمة أو تأخير أخرى .

وبالإضافة إلى ترجمة دلالة الحائرين فإن صمويل ترجم مؤلفات أخرى

لابن ميمون وغيره ، ولم تقتصر ترجماته على المؤلفات العربية لليهود بل ترجم كثيراً من مؤلفات العرب في الفلسفة والطب . ومن بينها ترجمة يحيى بن البطريق لبعض مؤلفات أرسطو وثلاث مقالات صغيرة لابن رشد وشرح على بن رضوان لجالينوس .

وكان الغرض من ترجمات أسرة تبون في أول الأمر أن تسكون لقراء اليهود ولكنها كانت أخيراً ذات أهمية حيث ترجمت إلى اللاتينية .

وهناك مترجم آخر لم يكن أقل شهرة من سابقيه هو يهودا الحريزي الذي ترجم دلالة الحائرين ومقالات لابن ميمون في البعث والنشور وشرحا على المشنا كما ترجم مقامات الحريزي ومقالة على بن رضوان في السلوك ومقالة لجالينوس ضد الموت السريع ومقالة في النفس .

ومن أشهر المترجمين ابراهيم بن صمويل بن حسداى ومن بين ترجماته :

١ - كتاب التفاحة لأرسطو ترجمه بعنوان ספר התפוח فليس سنة ١٥١٩ م .

٢ - كتاب السلوك للغزالي واسمه ميزان العمل بعنوان מוזן צדק وقد استبدل فيه اقتباسات القرآن والسنة باقتباسات من الكتاب المقدس والتلمود ونشره Goldenthal ليبزج ١٨٣٩ م .

٣ - كتاب الاستقصات لاسحاق اسرائيلي بعنوان ספר היסודות

٤ - وكتاب الوصايا لابن ميمون بعنوان ספר המדות

وحوالى هذا الوقت ترجم كتاب كليله ودمية إلى العبرية وقد نشره Derenbourg باريس ١٨٨١ م .

ومنذ سنة ١٢٣٠ م ترجمت أهم المؤلفات العربية في الفلسفة والطب والفلك والرياضيات وفروع أخرى من الثقافة العربية .

ويمثل هذه الحركة أفراد من أسرة تبون أيضاً فترجمت كتب كثيرة منها

וּכְתָב אֲבִי אִסְחָק בֶּן הַזִּרְקָא לִי בִּלְגִיקָה בְּעֵינֵי הַמַּעֲשֵׂה
בְּלִיחַ הַיִּנְקָא סְפִיחֹת) .

וּמֵאֲחַס אֲבִי רִשָּׁד עֵן הָאֲרִגְאֹנִים בְּעֵינֵי הַמַּעֲשֵׂה
וּכְתָב הַגְּזָלִי מִיִּזָּן הַמִּיּוֹן , הַזֵּי יַעֲלֶה בִּיהֶם הָאֲרִי הַפְּלִסְפִּי הַמַּחֲלָפֶה
לְדִין בְּעֵינֵי (מִיִּזָּן הַמִּיּוֹן)

כִּי תִרְגְּמוּ מִלִּפְתָּי מִנֵּה :

חֲכָם אֲבִי מִיּוֹן וּמִתְּחִיל מִן מִלִּפְתָּי שְׂתִּלְכַּח לְגַלְיָנוֹס . בְּעֵינֵי
הַרְק מִשָּׁה כְּבִירִים 1804 מ

וּמִקְּדָה הָאֲרִי בִּלְגִיקָה (מִעֲמֵר הַמִּקְּדָה)

וּכְתָב הַתְּסִרִיף לְהַרְאֵי בְּעֵינֵי (צִרְיָה)

וּכְתָב הָאֲגֻדָּה לְאֲבִי זֶהַר בְּעֵינֵי (סִפֵּר הַמִּזְנוֹת)

וְגַם זֶה כְּשֶׁר עַם זִכְרוֹת דָּאֵר הַמַּעֲרָף הַיְּהוּדִי .

וְהַכִּיזָה אֶזְדַּהֲרַת הַתְּרִגְמָה . תִּרְגְּמוּ כָּל הַמִּלִּפְתָּי הָעִרְבִי בִּלְגִיקָה

וּלְהַבִּי וּלְהַבִּי הַפְּלִסְפִּי לְהַבִּי . שֶׁמֶת תִּרְגְּמוּ הַזֶּה הַתְּרִגְמַת הַיְּהוּדִי בְּעֵינֵי

זֶה לְהַבִּי , וְהַזֶּה הַתְּרִגְמָה אֶתְחַל הַתְּרִגְמָה הַיְּהוּדִי לְאֲרֹבָה וְכֵן אֶתְחַל הַתְּרִגְמָה

הַיְּהוּדִי וְהַתְּרִגְמָה הַיְּהוּדִי לְאֲרֹבָה עַלְיָה מִן הַזֶּה הַתְּרִגְמָה וְעַן הַזֶּה הַתְּרִגְמָה .

فهرس

صفحة

٣ مقدمة

٥ الفصل الأول - النحو العبرى -

٥ - نشأة النحو العبرى ٨ - تطور النحو العبرى ١١ - ازدهار
النحو العبرى وتأثره بالنحو العربى ١٧ - مروان بن جنيح
ومؤلفاته فى النحو العبرى ٢٦ - كتاب اللمع عرض وتحليل
٥٨ - كتاب اللمع مصدر للدراسات اللغوية المقارنة

٧٥ الفصل الثانى - الأدب العبرى الحديث وتأثره بالأدب العربى ٧٥ - الشعر
العبرى القديم وخصائصه ٧٩ - الشعر العبرى الحديث ٨١ - أثر
البيئة الأسبانية فى الشعر العبرى ٨٣ - نشأة الوزن الجسدي فى
الشعر العبرى ٨٦ - سليمان بن جبيرول ونماذج من شعره
١٠٢ - موسى بن عزرا ونماذج من شعره ١٠٥ - أبو الحسن
اللاوى - ونماذج من شعره ١١٢ - ابراهيم بن عزرا ونماذج
من شعره .

١١٩ - النثر العبرى الحديث ١٢٠ - القصص والأساطير ١٢٢ - الأمثال والحكم
١٢٤ - نماذج من الأمثال العبرية ١٢٧ - المقامات العبرية
١٣١ نماذج من المقامات .

١٣٨ - الفصل الثالث . الفلسفة اليهودية وتأثرها بالفلسفة الإسلامية ١٣٨ - نشأة
الفلسفة اليهودية ١٣٩ - أثر الثقافة العربية ١٤١ - أثر
ابن مسرة فى فلسفة اليهود ١٤٢ - ابن رشد وأثره فى فلسفة
اليهود ١٤٣ - نشأة الفرق الدينية ١٥١ - الفلسفة الإلهية
١٥٣ - يهودا اللبى وفلسفته ١٥٢ - موسى بن ميمون وفلسفته
١٥٦ - دلالة الحائرين .

١٦٥ الفصل الرابع - أثر علوم الفلك والرياضيات والطب فى الفكر اليهودى .
١٧٠ - علم الفلك والرياضيات ١٧٤ - الطب العربى وأثره
١٨٣ - الفصل الخامس : الترجمة من العربية الى العبرية وأثرها .

صواب	خطأ	القيمة	القيمة	صواب	خطأ	القيمة	القيمة
עשרה	עשרה	١٩	٥٢	خمسة	ستة	٢٠	٢٨
לחרפה	לחרפה	٣	٦٢	يكون	لا يكون مستقبلاً	٢١	٢٩
والعشرين	والعشرون	١٠	٦٦	تخذف	الحاء	١٧	٣١
הדלו	הדלו	١٤	٦٦	تخلف	الظاء	١٨	٣١
ציד	ציה	٢٠	٧١	الحاء	الحاء	٢٠	٣١
חמשים	חמשים	٣	٧٢	الأفعال	الأفعال	٢٢	٣٣
אלהים	אלהים	٩	٧١	فסלו	فסל	١٨	٣٤
הזמן	הזמן	٥١	٩	שמש	שמש	١٢	٣٥
ابن باجه	ابن ماجه	٩١	١٨	שמש	שמש	١٢	٣٥
הוא	הוא	٣	١٣٠	שמש	שמש	١٤	٣٥
הישפלים	הישפלים	٥١	٣٢	הלכותם	הלכותם	٢	٤٦
פי ، פי	פי ، פי	١٦	١٣٢	מה	מה	٦	٤٦
ודארהבה	ודארהבה	١٦	٣٢	יהיה	יהיה	١٠	٤٨

كتب المؤلف

- ١ - مبادئ اللغة العبرية جزء أول
- ٢ - مبادئ اللغة العبرية جزء ثان وملحق به معجم عبري عربي
- ٣ - الأساس في اللغة العبرية الحديثة
- ٤ - الأثر العربي في الفكر اليهودي

